DELLA DICEOSINA O SIA DELLA FILOSOFIA DEL GIUSTO E DELL' ONESTO PER GLI GIOVANETTI.

LIBRO I.

DELL' AB. **

IN NAPOLI MDCCLXVI.
NELLA STAMPERIA SIMONIANA.
Con licenza de' Superiori.

Quoniam Deus dissipavit ossa eorum, qui hominibus placent: confusi sunt, quoniam Deus sprevit eos.

Psal. LI.

L' AB. * * *

A' GIOVANETTI FILOSOFI.

Oichè voi avrete lette le Scienze Metafisiche; primo fondamento delle Morali, perchè

Non si comincia ben se non dal Cielo,

e dalla Natura *altresì allieva del Cielo; e n' avrete espresso come un succo, che ravvivi e nutrisca la ragion generale; potrete quindi senza molta difficoltà, nè imbarazzo, perchè con più intelligenza de' Principj, porvi allo studio delle Scienze Etiche, che son poi il fine, per cui s' agita la fiammella dell' intelletto, e per cui ci palpita in petto l' appetito. Ho udito dire ad alcuni vecchi e savj Greci, che la Filosofia non altrimenti si voglia considerare, che come un bello, vasto, e fecondo terreno, che s'imprenda a coltivare. La siepe, dicon essi, rassomiglia alla Logica: la terra e le piante alla Fisica: i frutti alle Scienze Morali. Io ho proemiato altrove, e spesso, e molto, in certe altre mie opericciuole; e di qui è, che oggimai mi noja ogni proemio. Vi presento dunque in questa terza parte di quel corpo di Filosofia Italiana, che vi promisi, e senza quasi niun proloquio, la* DICEOSINA *e vale a dire* L' ARTE DEL GIUSTO, E DELL' ONESTO, *così per quel che s' appartiene alle persone, come rispetto a' corpi civili, detti* Poleis *da' Greci*, Civitates *da' Romani, da noi Repubbliche, Stati, Regni, ec. Son persuaso, che non che si possa esser felice senza esser giusto ed onesto, ma che non si possa pur essere, volendo esserci in società cogli altri. E fosse piaciuto a Dio, che, come tra molti selvaggi, così tra noi, la giustizia fosse rimasta senso e coscienza; perchè essendo ella tra popoli troppo ragionanti, e delle volte più spigolistri, che non conveniva, divenuta raziocinio, e scienza astrattissima, sembra, che abbia perduto l'antico suo vigore: il che si può da ciò comprendere, che per l' ordinario quei popoli son più onesti, che men ragionano, come quelli, che sentono più il senso della natura, e se n' appartan meno. Ma poichè noi ci gloriamo d' esser*

d' esser ragionanti, veggiam, per Dio, di ragionar bene.

Aristotile, Filosofo quanto altri fosse mai acuto, chiaroveggente, geometrico, ed espertissimo negli affari umani, dice nel principio de' suoi libri Nicomachj, che voi altri giovani, che vivete nelle liete e festevoli brigate, non siete il caso delle discipline Etiche. I principj, ed i precetti del giusto e dell' onesto sono allora, dic' egli, come de' palloni elastici, e voi come corpi duri; di qui è ch' essi non vi restino appiccati, ma riverberansi. Pur amerei, che voi consideraste, che se il volto del giusto, dell' onesto, della virtù, che anche velato beava Socrate, e bea tuttora di molti, vi par soverchio aspro ed arcigno, nè convenevole molto a quel grado di letizia, e di ubbriachezza, che vi dissi, e ch' è come il principio motore della cupida e discorrevole gioventù; vi debba almen piacere il vostro utile, e la conservazione della vostra letizia e giocondità, e del vero e sodo vostro piacere, ch' è stolta cosa pretendere di conservare in una vita neghittosa, empia, iniqua, viziosa, e fradicia d' intemperanza. Rileggete l' Antropologia, o, se questo vi rincresce, leggete un poco più attentamente, che non par che fate, l' originale de' libri di Filosofia, ch' è il Mondo. Voi vi vedrete degli Ospedali pe' tisici, per gli stroppj, pe' monchi, pe' marci, per gli attratti, ec. che vi manda la putredinosa voluttà. Vi troverete delle carceri, e di quei carcami seppelliti, che spirano aura di morte: delle galee, de' ceppi, delle manette, delle fruste, delle forche, delle mannaje, ec. strumenti fabbricati per le mani dell' empietà, dell' iniquità, della scelleraggine. Vi rinverrete delle case matte, ove potrete divertirvi a vedere quelle smorfie di pazzi, cui ha renduti tali la ghiottoneria, il postribolo, il giuoco, la ridicola bravura, la smocca cicisbeatura, la stolta ambizione, la ridicola avarizia, e tutti quei vizj, che coronano i secoli lussureggianti, e stravaganti, che voi udite a costesti capi senza cervella chiamar secoli illuminati, e savj. *Girando poi per le Città, pe' luoghi di villeggiatura, per le campagne, v' incontrerete in una infinità di bei palazzi, o rovinanti, o solitarj, o con de' gran cartelloni,* SI VENDE PER DEBITI: *vi vedrete gentilmente qua, e là salutati da certi volti aggrinziti, e semi-*

mimorti, *con indosso delle spelate schiavine a grandi e ricamati orli*, mon amì, son un gentiluomo, e fui ricco: soccorrete: son tre dì da che non vidi pane. *Quando ecco da un altro canto in selle curuli gravemente condotti di gravi personaggi non senza di molti astati, che loro fan trincea, e udirvi dire*, SI SALVAN DA' CREDITORI: *e per le strade menarsi molti pomposamente, e con di maestevoli mitere, assisi su compassionevoli asinelli, al frastuono di rauche trombe, e concordi inni*, SI FRUSTANO PER TRUFFATORI, E PER LADRI. *Spiando più a minuto, guarderete in sulle piazze alcuni de' vostri socj, ed alcun sensale, che fa la grida*, CHI COMPRA UN LACCHEO: *e ne' presidj Militari chi boccone sta ricevendo la bastonata, e vi chiama con fioca e pia voce*, CONDISCEPOLO ABBI COMPASSIONE DI ME. *Su per le scale de' grandi, e nelle ampie sale vedrete ogni giorno di certi appassiti gentiluomini, che tuttavia fieri in volto, aspettano il padron di casa per raccomandarglisi all' orecchia; e non pochi, che in altro tempo non avrebbero fatto di berretta a Carlo M., starsene all' impiedi a' fianchi d' un piccolo e vecchio magistrato cacciando le mosche, ed aspettando di ricevere l' onorato comando*, RECAMI QUELL' ORINALE: *e su pe' Tribunali molti, che furon signori, e ricchi, e saputi, trascorrere anelanti, e con apertissima bocca guardare se possono imboccarsi di qualche mica per le mani de' troppo affaccendati: qua poi e là uomini già di riputazione, altri intisichire su i mercati da sensali, altri su le porte de' postriboli da lenoni, altri intorno a' giuochi, come cani alle mense, per chiappare qualche piccola moneta . . . . . Quando finirà questo immenso libro! E perciò se non vi tira l' aspetto del giusto, aspetto venerando e beatificante, non vi spaventerà egli quello della pena, che vogliate, o no, mena il non* arrestabile *corso dell' Universo?* EI NON SI BURLA LA NATURA.

Molti di voi, vedendo come io cito poco i comuni de' Moralisti, diranno qui per avventura, chi autentica coteste dottrine? *Udite una novelletta, e poi discorretela fra voi e voi.*
„ *Fu una volta un uomo assai grosso, il quale non sapendo*
„ *far uso della sua ragione, avea la memoria tutta gremita*

„ *d' un*

„ *d' un' infinità di sentenziuole. Costui avendo con grande e*
„ *maestrevole pedanteria detta una cosa assai comunale, un che*
„ *aveva un naso smilzo ed aquilino, e che udì, sogghignò al-*
„ *quanto acerbamente. Di che il gross' uomo arrovellò tutto,*
„ *e, non vedi, disse, che questa è dottrina della Poliantea?*
„ *L' altro tuttavia sogghignando, cotesta Poliantea debb' essere*
„ *qualche Regina delle Amazzoni: ma chi l'ha insegnato egli a*
„ *lei la Poliantea? Non sai tu (disse l' altro) il Comentatore?*
„ *Come il saprei, disse quello dal naso aquilino, se ve n'ha,*
„ *per quanto udii già dire, 9876543 di cotesti Comentato-*
„ *ri? E l' altro, e di Aben-Erra, che scrisse il Nabuc-*
„ *chino, ti ridi tu eh? E colui, nol trovo nella Storia de-*
„ *gli animali di Fabio Colonna, ove ha fino degl' Ippopotami,*
„ *che digrignano i denti* (a). *V' è di più, disse il buon uomo*
„ *sbuffando. Simplicio il conferma, e la Poliantea il cita.*
„ *E l' Aquilino, chi l' ha detto a cotesto Simplicio? Aristo-*
„ *tile, diss' egli, il finimondo delle dottrine. E ad Aristoti-*
„ *le? Platone, da' larghi omeri, e collitorto, disse l' altro.*
„ *Non sai che ne fu discepolo? E a Platone? Socrate, disse*
„ *colui. Da chi udillo Socrate? da Archelao. E costui? voi*
„ *m' ammorbate, disse l' uomo panciuto. Da chi volete che il*
„ *dicessero i primi Saccentoni, se non dalla Natura, e dalla*
„ *Ragione? Be, disse l' uomo assennato; un' altra volta non*
„ *avrem questione genealogica, se mi fate dir di botto da co-*
„ *teste gran mastre della Filosofia, la Natura, e la Ragione,*
„ *quel che voi avete appreso dagli Scolari. Perchè fino a*
„ *che voi non avete senso di voi, del mondo, e del suo or-*
„ *dine, e raziocinando non ne scovrite dentro di voi, e con*
„ *voi medesimo il vero, e'l bello, voi siete nel pericolo di*
„ *essere allegato dalla Poliantea nella classe degli Zoofiti.*

In rileggendo quest' operetta alcuni mesi dopo essere stata impressa (perchè ella il fu l' anno addietro) mi sono riscontrato in alcuni abbagli, non ho potuto emendarli; restano dunque come materia di diligenza ed attenzione di voi giovani leggitori, *a cui*

(a) L' Ippopotamo, dice Erodoto, cioè cavallo di fiume, che i moderni chiamano *vacca fluviale*, è un animale χαυλιόδοντας φαῖνον. Euterpe, 71.

a cui la presento; perchè è una pessima creanza quel diffidar soverchio di coloro, che leggono, come se essi fossero de' fungi. Che volete che vi dica? E' un'opera fatta all'in fretta, ed in mezzo di grandi distrazioni; e questo primo libro, ch'ora ne promulgo, è più ancora sollecitamente stampato, che non fu composto. So che questo non monta nulla: ei non occorrea darlo alle stampe, direte voi. Verissimo: la vostra è una ragione archiviale: ma importava tuttavolta al mio onore lo scoprire le magagne della mia mercanzia, affinchè certi arcifanfani, come son quegli Sciotti a volto di Bertucce, non intendano di vi si addottorare, per guadagnarvi qualche cialdoncino. E poi sarebbe bella, e da scriverne al paese, che promulgando io un' opera di giustizia, cominciassi da un fatto di pubblica ingiustizia. E così vi dico, ch' io non ne son contento: v' ha poche cose, che sieno rimpastate da' suoi principj, e secondo che io avrei desiderato, senza nondimeno averne l'agio. L' altre sembran dette sul comune corso e sulla marca popolare delle Scuole, forse per un po' di poltroneria di meditare su i loro principj. Dunque non potrebbe piacere ad uomini pensanti di per se, ed a' cervelli originali; nè io amerei, ch' ella lor capitasse in mano. Per giovani, che chieggono un corso di filosofia al modo ordinario potrebbe servire a qualcosa, ch' è di Svegliatojo. Potrei ora a sangue freddo formarne un giudizio più severo e terribile: ma avendo veduto che le mie opericciuole di niun volto hanno mai avuto più paura, quanto del mio, riconoscendole per miei parti, mi lascio indebolire dalla paterna compassione, ancorchè negli accessi della mia severità non manchi qualche volta di sgridarle, ed averle per puerili, ed inette, e delle volte per isciaurate, e non di rado per fantastiche. Guardate che bei doni! Dico con franchezza filosofica, che poi sono un poco filosofo, ch' io mi sento veramente di tanto in tanto di certi lucidi intervalli di ragione; ma tuttavolta non ho avuto mai il dono della perfezione e della perseveranza, il che mi par riserbato per la vostra brillante gioventù, che va di giorno in giorno rendendo famoso ed illustre il nostro bel paese, il quale non è sicuramente un paradiso abitato da' genj infernali, *come par che voglian creder molti, che c' invidiano.*

Sap-

Sappiatemi a dire come state sani, e quel che vi piace o spiace ne' miei libretti (e vi prometto di farne buon uso, che non son poi testereccio, nè misuro la stima, che si ha da aver degli uomini, come i vecchi Persiani (a), *per una progressione descendente, il maggior termine della quale sia io) e mi do l'onore di riverirvi cordialissimamente.*

Napoli Agosto 1766.

(a) La stima, in cui hanno i Persiani l' altre nazioni, è (dice Erodoto, Clio *n.* 134.) proporzionevole a' gradi di distanza dal lor paese. Essi sono in primo luogo in ogni Scienza, Arte, Virtù: i loro vicini in secondo: i più ancora distanti in terzo: e così giudicano *τὺς ἑκαστάτω οἰκέοντας ἀπ' ἑωϋτῶν, κακίστυς εἶναι*, *i più lontani essere ancora i peggiori*. I Caraibi, che vanno nudi, come escono del corpo delle loro madri, e che non contano, che finchè hanno dita nelle mani e ne' piedi, servonsi del medesimo criterio. *Qual è stato il primo Capitano*, domandava Annibale a Scipione? *Alessandro*, diss' egli, *è stato il secondo*. Cominciam la Diceosina, per l' amor di Dio, per una progressione ascendente, e siam noi il primo termine; che questa Filautìa è una fattucchieria.

Mag. U. J. D. D. Bernardus de Ambrosio in hac Regia Studiorum Universitate Professor, revideat, & in scriptis referat. Datum Neapoli die 10. *Aprilis* 1766.

NICOLAUS DE ROSA EPISC. PUT. C. M.

S. R. M.

JUstitiæ & honestatis præcepta, ipsa dictante natura, Viri vel philosophica subtilitate, vel docendi ratione, vel facundia & eruditione insignes, tum veterum, tum nostra ætate litteris prodiderunt. Intererat nihilominus nostræ Juventutis, ea patrio sermone conscripta ac veluti familiaria habere, quo facilius, frequentiusque ad hunc omnis veræ virtutis fontem accederet. Id nunc præstat Vir omni præconio major Antonius Genuensis Sacrorum Majestatis jurium custos diligentissimus, bonique moris egregius formator. Neapoli V. Idus Junias A. CIↃIↃCCLXVII.

Bernardus Ambrosius.

Die 23. mensis Junii 1767. Neapoli.

Viso Rescripto Suæ Regalis Majestatis, sub die 20. *currentis mensis, & anni, ac relatione U. J. D. D. Bernardi de Ambrosio, de Commissione Rev. Regii Capellani Majoris; ordine præfatæ Regalis Majestatis.*

Regalis Camera S. Claræ, providet, decernit, atque mandat, quod imprimatur cum inserta forma præsentis supplicis libelli, ac approbationis dicti Revisoris; Verum in publicatione servetur Regia Pragmatica. Hoc suum.

DE·FIORI. VARGAS MACCIUCCA.

Ill. Marchio Citus Præses S. R. C. & Ill. Caput Aulæ Perrelli tempore subscriptionis impediti, & Ill. Caput Aulæ Gaeta non interfuit.

Reg. fol. 129.

Carulli.

Athanasius.
Adm.

Adm. Rev. Dominus F. Albertus Capobianco Ord. Prædicatorum S.Th. Magister, Eminentiss. ac Reverendiss. Dom. Card. Archiep. Theol., Curiæ Arch. Exam. Synod. revideat, & in scriptis referat. Datum die 25. Septembris 1766.

PH. EP. ALIF. VIC. GEN.

JOSEPH SPARANUS CAN. DEP.

EMINENTISSIMO SIGNORE.

HO letta per ordine di V. Em. la Diceosina, opera del chiarissimo Signor Abate Genovesi, e non solo non v'ha cosa che offenda la Santa Fede, e la sana morale, che anzi il disegno del dotto Autore è stato mettere la Filosofia de' costumi nel miglior lume ed aspetto, che possa mai ricevere. E ben gli è riuscito. Lontano da quelle guaste opinioni, anzi manifesti errori, che in argomento sì serio fan vergogna a' Filosofi, non che a' Maestri della Cristiana Morale; ricavando le cose da'di loro fonti, e riducendo tutte le proposizioni a' proprj, sani, e giusti principj, ha con tutta quella chiarezza, precisione, e dottrina trattato un tale argomento, quale appunto da un tanto filosofo s' aspettava. Stimo dunque per comodo del Pubblico doversene permettere la stampa.

Di V. Em.

Napoli S.Domenico Maggiore 10. Marzo 1767.

Divotiss. ed obbligatiss. Servid. vero
Fr. Alberto Capobianco Eletto Arcivescovo di Reggio.

Attenta Relatione D. Revisoris imprimatur. Datum Neapoli die 13. Maii 1767.

PH. EP. ALIF. VIC. GEN.

JOSEPH SPARANUS CAN. DEP.

DELLA DICEOSINA
O SIA
DELLA FILOSOFIA
DEL GIUSTO, E DELL' ONESTO.

PROEMIO.

I tutte le Scienze le Matematiche ſono le più evidenti: le Fiſiche le più utili: ma le Morali poi, manico di tutte l'altre, ſono le più neceſſarie. Le prime aggiranſi nel campo della ragione: le ſeconde in quello de' ſenſi: le Morali in ambidue. Non vi ha paſſi oſcuri nel piano della ragione: tutte l'idee, idee create da noi, vi ſono aſtratte, nette, lucide, adeguate, diſtinte: ma ve n'ha moltiſſimi in quello de' ſenſi, i quali non conoſcono del mondo, che le ſole impreſſioni, che ne ricevono. Dunque non è tutto definibile al carattere d'evidenza nella ſcienza dell' uomo. Lock ha ſtimato, che ſi poſſa fare una Morale come una Geometria: Lock parlava de' Principj, e non ebbe l'occhio all' applicazione. Ogni teſi in Morale è capevole di dimoſtrazione; ma non è già ogn' ipoteſi (*a*). Dunque c'è neceſſaria la ſcienza de' probabili.

Le ſcienze Morali coſtano di due parti, una delle quali è *la cognizione dell' uomo*, cui debbono governare, e menare alla felicità; l'altra *la ſcienza della regola*, per cui ſi governa, e conduce. Perchè nè la regola giova, dove non ſi co-

 no-

(a) Chiamo *ipoteſi* un fatto circoſtanziato, a cui s' applica la teſi generale. E' una teſi, *non ammazzare*: un' ipoteſi, *v' è caſo neſſuno, in cui può un uomo ammazzarſi?* E' una teſi, *non rubare*: un' ipoteſi, *v' è caſo, in cui è lecito rubare?*

nosce a che applicarla ; e l'uomo è un tal animale da non saper viver bene senza qualche regola e disciplina.

L'uomo è nel genere degli animali : ma essendo dotato di mente immortale, e di una forza intelligente, e raziocinante, signora di se, e di quanto le appartiene; ha ricevuto dalla legge del Mondo certi diritti, che gli son proprj, ed è stato sottomesso a certe obbligazioni convenienti a tanta dignità di natura ; i quali diritti, e le quali obbligazioni non sono, nè possono essere negli altri animali, che gli sono al di sotto, animali grossolani, e stupidi, cui non mena, che il meccanismo del mondo, e le leggi di sensazione.

Ogn'ingenita proprietà dell'uomo, sia di corpo, sia di animo, è un' *usia*, un *jus*, un *diritto* innato dell'uomo, perchè, *usia*, *jus*, *proprietà* sono in Morale termini sinonimi : ogni proprietà acquistata, senza che siasi danneggiato alcuno, è un' *usia*, un *jus acquistato* : ed ogni proprietà, che si acquista per via di giusti patti e contratti, è un *jus trasfusoci*, che unendosi agli altri, e facendo con essi come un tutto, è così nostro, come gli altri. La vita, le membra, la libertà, le ingenerate forze dell' animo e del corpo, sono diritti nati con noi : un pezzo di terra preso dalla comune madre, e coltivato per l'uso della vita, gli animali salvatici addimestichiti ec., sono de' diritti legittimamente acquistati : tutto ciò, che ci torna da giusti patti e contratti, è di diritto trasfusoci. La facoltà poi di servirci di questi diritti per la nostra felicità, facoltà che si sente, come si sente il bisogno, è un *diritto generale* datoci da Dio, ed assicuratoci per l'ordine dell' universo, il qual si chiama *legge naturale*.

La regola adunque prima e certa, secondo la quale ci dobbiam servire di questi jussi, è per appunto questa legge dell' universo : legge nata eternalmente nella intelligenza di Dio ; la quale trasfusa nel Mondo per la creazione, prima distingue gli esseri, con attribuire a ciascuno le sue proprietà, ed i suoi limiti : poi gl'incatena, ed ordina al fine, che il Creatore ha loro prefisso : ed essendo nella sua sorgente immutabile, perchè Dio non potrebb' esser altro da quel ch' è ; è altresì immutabile nel suo corso ; la quale immutabilità sis-

sa i principj certi, sicuri, non capricciosi, nè mobili della giustizia, della virtù, della felicità nostra. Da questa legge vengon fuori, siccome rampolli d'un tronco, e da questo tronco si attengono tutte le leggi de' popoli, se son giuste.

E' officio delle scienze Morali il farci conoscere così l'uomo, come questa prima, ed insita legge, per cui si dee condurre. L'uomo può esser considerato o solo ed isolato, o come membro d'una famiglia, o come cittadino d'un corpo politico, o come capo creato a reggerne le membra. Adunque affinchè noi possiamo disegnare brevemente, e come in angusta tela abbozzare queste scienze, ci studieremo di conoscere innanzi ad ogni altra cosa la natura dell'uomo, il fine, dove riguarda, la legge del mondo, a cui per sua felicità vuol esser sottoposto; i doveri generali, che ne nascono: e quindi di considerarlo nella famiglia, e nella repubblica; perchè si possa intendere non solo quel, che fa il buon uomo, ma eziandio donde dipenda essere un buono, e savio, cioè un giusto ed onesto cittadino, o reggitore della Repubblica. Il che facendo, noi non avremo innanzi agli occhi altro esemplare, nè altri codici, fuorchè il mondo medesimo, ed i nostri veri interessi; perchè le scienze morali non si hanno a lavorare su l'opinioni de' filosofi, ma su la natura delle cose medesime, donde sono i rapporti, e le leggi: ed io amo più udir parlar la natura, che i copisti. Gli uomini, anche i più grandi, possono essersi ingannati, o ingannarci; ma la Natura, menata dalla sempiterna Ragion di Dio, non s'inganna, nè c'inganna dove si guardi pel suo verso. *La sperienza*, dice Pindaro, *è il fanale degli uomini* (a). Scriverò dunque come penso; e parlerò come tra noi si parla; perchè amo di esser inteso, non ammirato.

(a) Olimp. IV. Δικτυρα των βροτων ελεγχος.

LIBRO PRIMO.

Della natura dell' uomo, della legge del Mondo, e de' doveri generali.

LE leggi, per le quali sono gli Esseri di questo mondo governati, nascono, com'è altrove detto, dall' essenze medesime di questi esseri, e da' loro rapporti essenziali: imperciocchè la legge dell'universo, onde sono le particolari di ciascuna cosa, è adattata a conservare il tutto, e le parti, incatenandole insieme armonicamente, e non già a distruggere. Non altrimenti che in una serie di numeri, 2, 4, 8, *16*, 32, *64*, 128, ec. la ragion subdupla di uno all' altro, e le leggi di questa proporzione, nascono dall' essenze de' numeri, e si combaciano con quelle; per modo che a volerle rompere, converrebbe cassar quei numeri, e sostituirne loro degli altri. Dunque per poter conoscere quali sono le leggi, a cui l'uomo vuol esser soggetto, e seguirle con fortezza d'animo, per vivere con felicità, è prima da conoscersi la natura di quest' animale, ch'è detto uomo; i rapporti, che la sua natura ha con l'altre cose, donde vien circondato, e con cui è forza che viva; il fine, dietro cui naturalmente corre, o è spinto; il principio interno, dond' è mosso in ogni cosa che fa, o lascia di fare; il che ci studieremo di dimostrare in poche parole nel seguente Capitolo.

CAPITOLO I.

Della natura dell' uomo, del suo fine, de' suoi rapporti, e del suo principio motore.

§. I. L'Uomo è un tal essere, che, come ei pare, partecipa di quanto è in questo mondo; e di qui è, ch' egli è soggetto a tutte le leggi e forze dell' universo, e di ciascuna sua parte. L'uomo costa d'un corpo organico, e di una ragione incorporea ed immortale a quello strettamente congiunta e avviticchiata, siccome ad istrumento di tutte le

sue

ſue funzioni. A comporre il corpo concorrono quaſi tutti gli elementi: la baſe è la parte terrea, come in tutti gli altri corpi: i canali, di cui è per tutto diſſeminato, ſon pieni di fluido acquoſo: il ſuoco ſembra eſſere la vita di tutt' i viventi, e come il principio animante di tutto l'univerſo corporeo: l'aria è la molla motrice della vita terreſtre. La mente concepiſce le forme d'infinite coſe, le combina, n'eſtrae dell'idee generali, ne forma delle maſſime, e con ciò delle ſcienze, e dell'arti; preſiede e ſignoreggia a tutte le ſue idee, agli affetti, ed a tutt'i moti del corpo. E di qui è, che l'uomo è ſoggetto a tutte le leggi meccaniche de' corpi per riguardo a queſto iſtrumento; ed a tutte le leggi degli ſpiriti e della ragione per riſpetto alla mente.

§. II. Ma l'eſſenza più particolare, ch'è nel corpo, e che più ci concerne, è quella di animalità. L'uomo eſſendo uno degli animali di queſta terra, in quanto tale è ſottomeſſo a tutte le leggi dell'animalità. Egli perciò generaſi, naſce, creſce, invecchia, e muore, ſiccome ogni altro animale. Ha una teſſitura interna di parti ſimile agli animali perfetti. Vive per la ſenſibilità de'nervi, e de' muſcoli, pel reſpiro, pel giro del ſangue, ec. E' fornito di ſei organi ſenſorj ſenſitiviſſimi, e neceſſarj o al ſuo mantenimento, o alla ſua propagazione. Ha un'infinità di biſogni, che gli ſon moſtrati da dolori, e deſiderj naturali, che il pungono, il riſvegliano, l'incitano; e ſpeſſo non ha baſtante forza da ſoddisfargli. E' ſoggetto come ogni altro animale al dolore, al piacere, al timore, all'amore, all'ira, all'odio, alla geloſia, ed a molte altre paſſioni.

§. III. Del reſto, ancorchè in forza corporea ſia al di ſotto di molti generi di beſtie, pure egli ſupera in queſto corpo medeſimo e nell'eſſer di animale tutti gli altri per alcune ſue particolari proprietà, e congegnazioni. Egli ſolo tra tutti è coſtrutto per marciar diritto, dond'è, ch'è chiamato *anthropo* da'Greci (*a*), come chi diceſſe, *animal ritto*: egli ſolo è do-

(a) Meglio che l'*Adamo terreſtre*, de' Cananei, ch'è l'*epichthonio* de'Greci. Perchè eſſendo tutt' i nomi ſoſtantivi nomi di qualità, o del lor compleſſo, i più belli ſono da riputar quelli, che ci preſentano la qualità la più nobile, o un compleſſo delle più brillanti.

dotato di mani, di grande articolazione, e di un tatto dilicatissimo e finissimo, il che pruova esser nato per l'arti (a). L'elasticità, e sensibilità delle sue fibre, e de' suoi nervi è maggiore, che in ogni altro; e di qui è, che le sue sensazioni, e passioni son più veloci e varie, ond' è la fantasia grande, universale, mobile, spedita. Tutto questo mostra assai chiaramente, che questo animale è fatto per signoreggiare.

§. IV. Ma la forza e dignità massima dell' uomo consiste nella mente, nella ragione, e nella signoria della ragione. La mente umana, siccom'è stato da noi altrove dimostrato, è un Essere, che non ha nulla di comune col corpo. Ella è veramente stretta e legata al corpo, da cui dipende in tutte le sue operazioni: ma nondimeno ella ne ritiene una, che l'è propria, ed è la coscienza di se, e de' suoi pensieri, ed appetiti. Si aggiunga quella signoria, che fa, che niente sia nell' uomo, che non le sia in qualche modo soggetto. Questa Signoria, che dicesi *libero arbitrio*, e la quale si sente, non si pruova, come si sente, non si pruova l'esistenza (b), signoreggia non solo tutto quanto è nel corpo, ma ogni appetito, e la ragione medesima, ancorchè ne sia la guida: e per questa signoria su di se, e per la congegnazione ed articolazione delle mani, si sottomette e mantiene nel suo dominio quanto gli è d'intorno.

§. V. L'appetito è nell'animale quel che è la molla in un orologio. Ma si voglion nell' uomo distinguere due appetiti, uno *animale*, nel quale sono la *concupiscenza*, e l' *irascibilità*, rispetto a' beni e mali particolari, o sensibili, o fantastici:

(a) Sarebbe questo, per cui da' popoli Settentrionali fu detto *man?* Perchè anche tuttavia *manclet* son le *manette*. In fatti può ben esser definito, *l'animale dalle mani*.

(b) Hanno mosse delle contese su questo punto i cervelli troppo elastici, e non hanno intesa la questione. L' atto di scegliere dimostra, ch' io son libero, e quest' atto si sente, non si pruova. Da qualunque catena, che vi piaccia di farlo dipendere, non sarà men vero, ch' io il sento; e se io il sento, io sento che son libero. I sofismi possono imbarazzar la ragione, ma non faran mai, ch' un sentimento non sia sentimento, quando si sente. Ma è di ciò detto nella Metafisica Italiana.

ci: l'altro *razionale*, detto *volontà*, il quale è l'appetito del bene in generale, oggetto della sola ragione, e proposto dalla ragione; perchè il senso non ascende nella regione dell' idee, cioè de' generali. Dove che nelle bestie non vi è altro appetito, che l'animale, il quale non esce della sfera de' sensi e della fantasia, perchè nasce da forme sensibili, fantastiche, e singolari. E di qui si può comprendere, che l'uomo è per natura fatto per un fine assai più sublime, che non sono le cose corporee, e che ne' suoi passi dee più regolarsi con l'appetito razionale, che coll' animale; e ciò vale a dire, che non si vuol fissare al solo bene ed interesse particolare dentro la piccola atmosfera de' sensi; ma guardar lungi d'intorno, e rapportare le sue azioni, o nonazioni ad uno spazio più ampio, e ad un più general fine, che non è la sola persona, ed il suo presente bene. Perchè se ha intelletto generale, potrebbe non sentire i generici rapporti delle cose? e se li sente, è forza che o li segua, per esser in equilibrio; o sia presso, e perciò infelice, dove li contrasti.

§. VI. Or qual diremo essere questo nostro fine? Io non credo, che ci possa essere ignoto, purchè noi ci scuotiamo, e vogliamo udire non la voce de' Filosofi disputanti il più delle volte per vanità d'ingegno, o per amor di partito, ma quella della natura. Ogni uomo si sente per natura portato ad amare la sua esistenza, e seguire quel sito dell' esserci, nel quale si stimi agiatissimo, e soddisfatto. In questo sito consiste l'umana felicità. Ognun la brama, quanto crede di dover esistere; perchè non vi è nessuno tanto o stolto, o pazzo, il quale, se gli domandi in quel che tacciono le passioni, vi possa dire con verità, ch' egli cerchi e segua non la felicità di tutta la vita, ma di una parte solamente. Ma perchè tutte le Nazioni, anche selvagge, sia per un senso della natura, sia per antiche tradizioni, o per qual si è altra cagione, son persuase, che dopo la presente vita, che noi viviamo quaggiù in terra, ve ne sia un' altra da non finir giammai; son perciò tutte desiderose di esser felici, non solo in questo principio di vita terrestre, ma nella eterna massimamente; ed in quella più che in questa, tante sono le cure, che

per quella si danno tuttiquanti, ed in ogni tempo, per modo che delle volte s' infelicitano per esser felici.

§. VII. La felicità di quell'altra vita non ci può essere riposta, che nel possesso d'un bene sommo, che riempia tutte le nostre facoltà appetitive, e c' inebbrj, per dir così, di puro piacere. Questo bene non essendo, che un dono dell' Autore della nostra esistenza, non si può ottenere, che pe' lumi e per le forze, che Dio medesimo si degna di darcene, sollevandoci al di sopra del piano della Natura, dove l' uomo, animale grosso e palustre, non può di per se elevarsi (a). Ella è dunque materia di Teologia più che di Filosofia. Vero si è però, che si vuol esser persuaso, che la via, che Dio ci propone per la felicità di lassù, sia quella medesima, che ci convien seguire per questa di quaggiù, e ciò è la vera virtù, ch'è quella di esser savj, pii, giusti, onesti, temperanti, ed obbedienti alle leggi; perchè non potrebbe Dio, e la sua eterna sapienza esser varia e moltiplice, nè la legge dell' Universo non esser lavorata al medesimo modello in ogni sua parte. Quanto alla perfetta felicità Etica, e Politica, di cui qui intendo di ragionare, niun è, che ignori non poter ella consistere, che nell' essere a noi conscj di non sentire verun dolore di corpo, veruna molestia, ed afflizione di animo, e perciò nell' essere e tranquilli e soddisfatti. Ogni uomo, che si trovasse in questo stato, si chiamerebbe di se pago e contento. Ma ci è egli poi possibile, dirà taluno? Noi abbiamo una natura bisognosa, irritabile, mutabile, sensitiva, accendibile, ed una mobilissima fantasia. Come dunque sfuggire tutt'i dolori del corpo, e tutte le molestie dell' animo? La forza totale dell' uomo, composta di corpo e di mente, ritrovasi sempre di molto inferiore a' nostri bisogni, e desiderj: l' ampiezza della ragione e dell'immaginazione, la fiamma dell' appetito, escono al di fuori dell' angusto spazio del nostro potere: e questo ci fa inevitabilmente, e per vicende, in-

(a) Quindi è quel di Virgilio, *Quos Jupiter amat, ardensque evehit ad sidera virtus*. Avrebbero i Pagani indovinato quell' ουδεις δυναται ελθειν προς με, εαν μη ὁ πατηρ, ὁ πεμψας με, ἑλκυση αυτον? *Niun può da me venire, se il padre, che mi ha mandato, non il tiri*. Joan. VI. 44.

infelici, non potendo sempre avere quel, che alla natura fa d'uopo, e spesso restando defraudati i nostri desiderj. Dunque la beatitudine, che quì ci può toccare, è quella di avere il men che si può de' mali, sia di corpo, sia di cuore: MINIMA DE MALIS.

§. VIII. E perchè i mali nascono o da mancanza di quel, che ci serve per esser senza dolore, o dal venirci addosso quel, che ci può nuocere; lo studio d'un uomo, che voglia seguire con prudenza e coraggiosamente la sua felicità, debbe aggirarsi nell'accrescere la sua forza totale, composta di corpo e di animo, o per poter conseguire quel, che gli manca, o per respignere quel, che gli può nuocere. Ma questa forza non si accresce, se non accrescendo la VIRTÙ, non essendo diversa l'idea di questa parola *virtù*, da quella di *forza attiva*. Vi ha tre sorte di virtù, *intellettuali*, che sono le scienze delle cose utili: *morali*, che sono gli abiti virtuosi del cuore; e *meccaniche*, cioè l'arti, ch' esercitansi co' muscoli e con le membra del corpo, e che oltrechè il rendono più agile, snello, sano, gli procacciano eziandio quel che bisogna alla natura animale. I primi due generi aumentano la forza della mente, e reggono quella dell'appetito: l'ultimo quella del corpo. Se non si può esser beato senza aumentare la forza totale dell'uomo; e questo fassi per li detti tre generi di virtù: segue di non poter essere beati senza molta virtù. E conciosiachè la vera virtù sia abito; ed ogni abito si acquisti per indurare sotto severa e lunga disciplina; la prima e fondamentale legge della nostra beatitudine è

Chi non suda, non gela, e non si estolle
Da le vie del piacer, là non perviene (a).

§. IX. E perchè è detto, che questa forza debba occuparsi principalmente nel distaccar da noi i mali, che c' infelicitano; egli è bene che quì si spieghi l'arte di ciò fare. Per

(a) Perchè indebolita la natura per l'ignoranza, o per una vita pigra e molle. I. non sappiam seguire con coraggio quel che le manca. II. nè respingere con forza i mali, che le vengono addosso. I Sibariti potrebbero esser felici? Intendeano male la legge *di non dolersi* gli Epicurei; perchè ei bisogna avvezzarsi al dolore per men sentirlo.

intenderla si consideri, che l'uomo è soggetto a tutte le leggi dell'universo. L'arte adunque d'esser felice è di ben conoscerle ed osservarle. L'uomo è un essere: la legge degli esseri è, *ama l'esistenza*. Dunque è un male tutto quel, pel quale s'attacca ed intama. L'uomo è un corpo: la legge de' corpi è, *serba l'unità*. Ma l'unità si serba colla fatica. Tutto quel, che ammolla, è opposto a questa legge, ed è sorgente di dolore. L'uomo è una pianta: la legge delle piante è, *custodisci la vegetazione*; il che si fa senza far loro mancare il succo necessario, e senz' affogarle nel soverchio. L'uomo è un animale: la legge dell'animalità è, *soddisfa le naturali sensazioni senza opprimere la vita*, al che serve la temperanza. L'uomo è una mente unita al corpo: la legge della ragione è, *guarda al tuo fine in ogni passo*, cioè calcolar tutt' i rapporti delle azioni e non azioni, col fine totale, e quivi diriger tutto. Da questa legge di ragione seguono quattro regole particolari.

1. Un dolore, il quale ci libera da un maggiore, è un bene. Per il che se la temperanza, l'astinenza, il frenar l'ira e l'avidità di vendicarci de' torti fattici, il vincere l'ambizione; se l'esercizio del corpo, la fatica, ed ogni altra disciplina servonci ad isfuggire maggiori mali, che non è quello di faticare e di reprimere sì turbolente passioni, come servonci in fatti, ci è nessuno tanto sciocco o pazzo, che non li reputi fra' beni (*a*)?

2. Un piacere, che ci priva d'un più grande, è un male. E tali sono tutti quei piaceri, i quali turbano la mente, o la rendono stolida, e distratta, siccome il voler compiacere certe vane o stolte passioni: quei, che indeboliscono la virtù, e le forze del corpo, la ghiottoneria, la venere immodica, il soverchio riposo ed ozio ec.: quei, che tagliano i santi legami della società civile, e ci rendono odiosi, o schifi ec.

3. Un

(a) Con questa legge fisica della natura s'accorda mirabilmente quella della *pazienza*, e *fortezza* Cristiana, *togliete la vostra croce*, e *seguitemi* da coraggiosi. Ma se tal è l'ordine del mondo, ogni altra filosofia è chimerica e ridicola. Il meno felice è chi più vuol esserlo.

3. Un piacere, che genera dolore, è un male. Son delle tazze di Circe, le quali fannoci di uomini bestie: de' mercimonj, ne' quali più si perde, che guadagna. La regola d'un savio vuol esser sempre, *è più il guadagno, o la perdita, che io fo pel totale della felicità?* E dove sia più la perdita, dee astenersene, se vuol serbare il carattere di prudente.

4. Un dolore, che produce piacere, è un bene. E' la via aspra e dura scelta da Ercole in faccia al lieto, giocondo, e lusinghiero aspetto della fortuna: perchè questa mena a disonore e miseria, e quella a gloria e felicità.

§. X. Per meglio intendere questa regola è da sapere, che tutt' i mali, a cui siamo in questa vita soggetti, nascono da una forza di COLLISIONE (*a*). Questi mali son di cinque generi, Metafisici, Fisici, Etici, Politici, Teologici. I. L'uomo essendo un esser finito e limitato, doveva essere accozzato con tutti gli altri di questo mondo, ordinato, coordinato, subordinato. Egli non può esser tutto, e non può romper la catena, per cui il mondo è mondo. Non può essere un anello inferiore, nè superiore, di quel ch' è; e questo è la sorgente di tutt' i suoi mali, i quali nondimeno son beni nell' ordine del tutto. II. L' uomo essendo essere animale e corporeo è soggetto alla legge dell' azione e reazione delle parti, ed alla sensazione; il che genera i suoi mali fisici per una inevitabile collisione corporea. III. L' esser la sua ragione finita, viene a collidersi coll' infinità delle idee e de' loro rapporti, ch' è la legge del vero. Donde nasce l' ignoranza, l' errore, ed il peccato, sempre figlio dell' ignoranza e dell' errore, che fa la somma de' mali etici (*b*). IV. L'uomo non può nascer da se, nè viver solo; ma nella vita compagnevole è sempre una collisione delle atmosfere delle particolari nature, e de' privati interessi, che genera i mali politici; i quali debbono esser tanto più grandi, quanto l' uomo divien membro d' una maggior società. V. Finalmente

(a) Vedi la Metafisica Italiana, Parte I.

(b) Quindi è, che il peccato in tutto l'Evangelio di S. Giovanni è detto *σκοτια*, *tenebre*. La voce *αμαρτια*, che si rende per quest' altra *peccato*, non significa nella sua origine che *sbaglio*, *errore*, *il distaccarsi dallo scopo*.

te come non vi è, e non vi può essere nazione senza idea di divinità; così non vi è, e non vi può essere nazione senza Religione e senza Teologi (a). La collisione di certe opinioni teologiche o fra loro, o con la vita umana, produce il quinto genere de' mali. Un Persiano ed un Turco, si scannano per opinioni: un Luterano ed un Calvinista: un Molinista ed un Giansenista; ancorchè sappiano, che Dio non vuole, che si scanni nessuno per amor suo (b). Ora nell' aver di questi mali il men che si può, consiste la nostra felicità. Dunque questa felicità richiede molta prudenza, fortezza, giustizia, temperanza, esercizio, molta virtù in somma, ch' è la perfezione delle forze umane: e quelli, che si danno ad intendere altrimenti, vogliano, o no, sono i più infelici. *Qual è il più misero uomo?* Si domandava un giorno ad un savio. *Colui*, rispos' egli, *che più si studia di non aver parte alcuna nella miseria*. Tal è l' ordine della provvidenza, ordine, che non si rompe, nè muta.

§. XI. Dalle quali cose si può comprendere, quanto sieno sciocchi, e quanto ragionino male coloro, che pretendono a qual si è grado d' indipendenza. Questa parola *indipendenza*, e l' idea, che le risponde, non può convenire, che all' Essere eterno, sovrano, infinito, e non si vorrebbe mai udire in bocca di animali sì piccoli, sì per tutt' i versi limitati, sì circoscritti, sì legati ad ogni altro essere, che li circonda, esseri, i quali han bisogno, e debbono temere non che l'uno dell' altro, ma d' ogni altra cosa la più piccola e dispregevole della natura. Quest' idea dunque è una chimera, la quale ha rovinato, e rovina le persone, le famiglie, le nazioni, i Sovrani. Non è egli indipendente l' Imperador della China, dirà taluno, signore di 120 milioni d' anime, in

(a) Alcuni sedicenti *spiriti forti* vorrebbero sbandire la Divinità e la Religione: ma tutto il genere umano, e tutta la natura la vuole, non per elezion capricciosa, ma per un senso della natura medesima. Come sveller la natura? Son dunque matti i sedicenti *spiriti forti*: e più ancora matti sarebbero, se vi potessero arrivare. Non si può vivere senza giustizia; e non vi può essere vera giustizia senza idea di Divinità.

(b) Vedi il Capitolo XVIII. della Profezia di Ezecchiello.

in capo ad 800 mila uomini di truppe regolate? Anzi, dico io, quanti son più coloro, a cui comanda e signoreggia, tanto ha egli maggior bisogno di dipendere, e più è incerta la sua vita, e la sua felicità. Quando si potesse non dipender dagli uomini, si potrebbe non dipendere dall' aria, dal fuoco, dall'acqua, dalla terra, dalle piante, dagli animali, e da tutte l'altre cose della Terra? L' arte dunque d'esser felici è di saperne dipendere, di sapervisi combaciare, di saperne far uso. E perciò gli Stoici rinchiudeano tutte le virtù nella prudenza, e nella temperanza.

§. XII. Nascono qui di certe quistioni; la prima delle quali è, qual è l'immediato principio motore degli uomini, che li sollecita di dentro e spigne, sia che facciano che che sia, o che si astengano di fare? Al che rispondo, che considerando noi medesimi, e quel che in noi ci sentiamo, troveremo non essere da altro mossi, che dal dolore, e dall'inquietudine. Ogni dolore è un sito per noi scomodo; e quindi è, che ci studiamo a tutto potere di cambiarlo in meglio, e adagiarci in modo, che o non sentiam dolore, o ne sentiam meno. Si vuole intanto osservare, che per la parola *dolore* noi non intendiamo quel solo, che addomandasi dolore di corpo, ma ogni molesta sensazione, sia di corpo, sia di animo, che ci punga, ed inquieti, nè ci lasci godere dello stato e sito, in cui siamo. Adunque tutt' i nostri desiderj, mobili, piccanti, torbidi, non sono, che de' dolori, e delle volte maggiori assai, che quelli del corpo, siccome si può conoscere per l'ambizione, avarizia, amore, ira, ec. appetiti tutti quanti pungentissimi, e scottanti.

§. XIII. Questi dolori, e desiderj, e queste moleste sensazioni, inquietudini, passioni possono nascere da molte parti. I. da' moti, e dalle forze de' fluidi, e de' solidi del corpo medesimo, donde sono infiniti morbi, ipocondrie, tristezze, dispiaceri d'animo. II. da ogni percossa, o azione esterna, tanto de' corpi duri, quanto de' fluidi, e sottili, come acqua, aria, fuoco ec., per la qual percossa venga la tela nervosa, solo istrumento di sensazioni, ad essere o pesta, e contusa, o rilassata, e lacerata ec.. III. dalle forme delle cose, che veg-

veggiamo, udiamo ec., le quali percuotendo il cerebro, e quindi il cuore, ch' è col cerebro ſtrettamente congiunto pe' nervi cardiaci e per le arterie carotidi, deſtano in noi delle ſubite commozioni e paſſioni, che c' inquietano fino a che non le avremo calmate, o ridotte ad aſcoltar la voce della ragione. A queſta cagione ſi vuol riferire quei moti, che ci vengono dalla lezione de'libri per le immagini delle coſe, che ci rappreſentano. Aleſandro invidiava Achille per la lettura di Omero, e Carlo XII. Re di Svezia Aleſandro, per la lettura di Q. Curzio. Una Tragedia ci muove a ſdegno, a timore, a miſericordia: e certi Poeti troppo teneri liquefanno la maſchia virtù degli uomini, e rendonli ſervi di una marcioſa voluttà. Una lezione empia, diſſipando il giuſto timore, ch' ogni uomo vuole avere della ſanta ſpada di Temi, incita tutte le facoltà umane ad una ſtolta ferocia di mente e di cuore. IV. dalla fantaſia, la quale o immaginando nuove forme, o rappreſentandoſi le una volta ricevute, ed ingrandendole, o ſcemandole, e concegnandole in infinite maniere, o guardandole per aſpetti non prima veduti, ci cagiona un'immenſa varietà di movimenti, e perciò di amori, cupidità, ſoſpetti, timori, geloſie ec. donde naſcono de' dolori, e delle moleſte ſenſazioni. V. finalmente da una certa ſimpatia, o antipatia, che noi abbiamo con le coſe, che ci ſon d' intorno; e vale a dire per una conſonanza, o diſſonanza delle forme ed aſpetti di queſte coſe, e de' loro moti e ſuoni con la natura noſtra. Quindi naſcono di certi amori, o odj, di certe compaſſioni, o ire, di certe inchinazioni, o avverſioni, di cui non tutti ſaprebbero render ragione; ancorchè non ſieno, che effetti di cagioni puramente meccaniche, non altrimenti che le conſonanze, o diſſonanze delle corde muſiche; perchè le noſtre macchine per la gran quantità di fibre e nervi elaſtici non ſono che come iſtrumenti muſici a corde.

§. XIV. Ora egli è manifeſto per la ſperienza, che ciaſcun può aver di ſe, che noi non ſiamo mai deſti, e moſſi a fare, o a ceſſar di far niente, ſe non per alcuno di queſti dolori, deſiderj, inquietudini ec.. Perchè ſtimiamo di potercene

cene liberare o con far qualcosa, come chi fatica per procacciarsi del cibo da soddisfare al dolore della fame: o combatte valorosamente per compiacere al pizzicor della gloria: ovvero chi si dà a dormire per curar la stracchezza: chi si astiene da far male o per l'appetito della virtù, o per l'inquietudine, che in lui desta l'aspetto della pena, ed il timore della Divinità, detto perciò da' Latini *religio*, cioè scrupolo ed ansietà di coscienza ec.

§. XV. Si chiede se il piacer ci muove. Al che si vuol rispondere, che sì, *trahit sua quemque voluptas*. Ma non è già il piacer conseguito, che ci muove; essendo il conseguito piacere un zero, un niente, che non può aver attività alcuna: ma è quel che bramiamo di conseguire, stimandolo per noi un bene. E perchè ogni brama e desiderio è un dolore; segue, che il piacer non ci muova, che pel dolore, che in noi cagiona. Ed in fatti a ben intenderla, il piacere non è altro, salvo che il cessar del dolore, e della noja, il termine del dispiacere; niuno potendo qui tra noi sentir piacere alcuno, che non sia il fine di qualche inquietudine. Ma si vorrebbe sapere, donde nasce egli il piacere equabile, se ogni piacere è termine di dolore? Rispondo, che il piacere equabile è la coscienza libera d'ogn' inquietudine; la quale avendo sempre un essenziale rapporto a' passati dolori e molestie, gode in se medesima di trovarsene scevra. Perchè quel rapporto desta di certi insensibili increspamenti nella tela nervosa, che in tempi cortissimi si levano, e sbassansi, donde viene a nascere il piacere equabile; cioè continuato in tempi picciolissimi, ma concatenati. E nel vero, quei, che hanno poco appetito, volendo avere il piacere di mangiare, hanno con delle salse a far nascere nel palato certe momentanee e continuate punture, la cui cessazione genera momentanei e continuati piaceri del gusto. Ed a questo modo è ben da noi altri detto *aguzzar la fame*. Fassi il medesimo dalla gente voluttuosa co' piaceri venerei. Questa sola è la cagion del perchè piace la musica; perchè generando de' momentanei increspamenti continuati produce de' momentanei e continuati piaceri. Avvien l'istesso

per

per la veduta di una vaga, e fiorita campagna; perocchè le momentanee continuate vibrazioni del lume dipignente nel fondo degli occhi sì grande varietà di oggetti e di colori, producono de' momentanei continuati increspamenti, la cui momentanea continuata cessazione è gratissimo e soavissimo piacere.

§. XVI. Un' altra questione è, se l' uomo è per natura malvagio, o buono, o nè l' un, nè l' altro. Dove i Filosofi son iti in diversi pareri, secondo ch' essi erano di lieto e giocoso, o tristo e malinconico temperamento. Il vero è, che venendo noi in questo mondo, non ci veniamo forniti di abiti nè virtuosi, nè viziosi: ma ci veniamo nondimeno con una certa natura ritrosa, e per minime punture trabalzante fuori della sua vera utilità. L' uomo ha bisogno di sentire le passioni, senza i pungoli delle quali non si muoverebbe nè al bene, nè al male. Le passioni sono l'elasticità della natura umana, priva della quale sarebbe un esser molle e senz'azione. Ma la natura di queste passioni è tale, che frequentemente sbalzan l' uomo fuori del giro, che gli conviene. Quindi è quella folla di falsi affetti, sdegni, odj, vendette, ferocia, timori panici, stupide maraviglie, ridicoli e nocevoli amori, superbie, ambizioni, avarizie ec. E questo pruova, che la natura umana ha naturalmente un certo che di bestiale, che non è sempre buono nè per noi, nè per gli altri. Ed ancorchè tutto questo, prescindendo dall' uso, che se ne fa, non sia di per se nè buono, nè male, perchè, come ben dice un gran Teologo, i moti fisici non son da dirsi nè beni, nè mali morali; la sperienza però ci mostra, esser pochi coloro, i quali non l' impieghino male. Ma siccome v' è nell' uomo molto, che inchina al male, così non vi è animale, in cui sia più virtù fisica, così per riguardo all' intelletto, come rispetto al corpo, di che è detto altrove; e la legge naturale di giustizia e di compassione, è, dice il medesimo Teologo (*a*), una forza inchinante al bene in tutta la razza umana.

§. XVII. Ma son qui da considerare più attentamente due in-

(a) S. Tommaso 1. 2. *q.* 94.

interni principj motori, simpatici, ed energetici, che sono essenziali alla natura nostra, cioè *l' amor proprio*, e *l' amor della spezie*, che potrebbero dirsi *forza concentriva*, e *forza espansiva*. E dell' amarci noi con forza simpatica, essenziale, necessaria, energetica, assai ne siamo a noi medesimi testimonj. Ma non ci debb' esser meno manifesto, che noi siamo sì fatti, da venir necessariamente tocchi, e come per simpatia musica da piacere, come veggiamo un altr' uomo, dove niente sia nel suo aspetto e movimento, che generi sospetto, o timore, o dispiacere; e da misericordia, come il veggiamo patire. Che se delle volte sfuggiamo la vista di qualcuno, o ci compiacciamo degli altrui mali, egli è ciò da credersi posteriore alla natura, ed avvenire per qualche accidente, che ci faccia riguardar colui siccome a noi infesto. Come nelle corde di un cembalo al toccarne una risuona l' ottava per la consonanza della tensione, la quale nondimeno non risuonerà, se voi la tendiate più o meno di quel che richiegga l' unisono; a quel medesimo modo, essendo le nostre nature lavorate, quanto sembra, ad un medesimo regolo, non sia possibile, che nell' incontro l' aria dell' uno non commuova simpaticamente l' altro. E' un errore quel di coloro, i quali pretendono, che l' una di queste due forze nasca dall' altra. Il che è come se alcun dicesse, che ne' Pianeti la forza di gravità, che li porta a' centri, sia figlia della forza di projezione, che ne li distacca. Queste due forze adunque sono in noi ambedue primitive, benchè legate insieme, niente essendoci più chiaro per la storia fisica e politica dell' uomo. Voi non troverete negli uomini nè chi non s' ami per energia e simpatia naturale, nè chi a quel medesimo modo non ami altri, dove niente sia in lui, che si frapponga fra l' azione di questa forza; e questo anche in quelli, che sono i più crudeli ed i più scellerati, niuno di loro essendovi, a cui piacesse il suo piacere, del quale nessun altro partecipasse. La qual cosa quelli, che ragionano a rovescio, ascrivono all' amor proprio, mentre era da attribuirsi al fisico impasto della natura. Egli è vero, che come l' attrazione ne' corpi nel contatto è massima, e va indebolendosi

dosi a proporzione delle distanze ; così l' attrazione reciproca degli uomini e la carità è grandissima ne' congiunti di sangue, di convitto, di patria ec. e si va illanguidendo a maggiori distanze ; non sì però, che non se ne veggano manifesti segni, ed in coloro principalmente, i quali sono men guasti dall' ambizione, dal lusso, dall' avarizia, e da altri vizj della gran Città (a).

§. XVIII. Egli è il vero nondimeno, che la forza concentriva spesso trae a se soverchiamente, donde nasce un indebolimento della diffusiva, che strugge il fondo medesimo della concentriva : e la diffusiva per un entusiasmo uscendo troppo del centro, annienta se e la concentriva. Perchè quella per trarre a se più di quel, che fa mestieri, viene a far del male a molti altri ; e questa per troppo far bene agli altri, uccide se medesima, onde cessa la sua efficacia. Nè vorrei, ch' altri credesse, che le persone, le quali sprezzano i loro comodi e la loro vita pel ben degli altri, fossero cotanto poche, quanto si crede ; perchè voi troverete pochi padri e poche madri, che non si sacrificasser per li figli ; e molti figli lascciansi ammazzare per li loro genitori : e non pochi amici, anche tra gli assassini di strada, metton la vita l' un per l' altro. E perchè questa forza viene a modellarsi per l' educazione, e per li pregiudizj nazionali, noi veggiamo quell' entusiasmo di tutte le persone d' una nazione a procurarne il bene, a difenderlo ec., dove il guasto costume e il non saggio governo non ne le ritragga. Il che chi ascrivesse

(a) Arrigo Ellis ne' viaggi della Baja di Hudson del 1745 ce ne somministra un esempio lampeggiante. Erano su d' una feluca da venti Inglesi, che vogavano lungo il lido per iscoprir qualche passaggio all' Oceano occidentale ; e su le coste una gran moltitudine di quei detti Esquimò, e Canadesi settentrionali, ch' erano quivi per la caccia e pesca, i quali guardavano con sorpresa la nave e la feluca Inglese. Questa feluca diè in una secca, con gran pericolo di naufragio. A quella vista, molti de' Canadesi più vicini al lido, (sono de' destrissimi nuotatori) gettati certi loro cappottini, saltarono con delle lunghe pertiche in mare, e rilevarono la barca, con atto di natural generosità, ch' io non saprei, quanti fra noi volessero imitare verso gente ignota, e nell' aspetto di maggior forza. Se ne trova assai esempj in tutt' i viaggiatori.

vesse al solo interesse personale, mostrerebbe di capir poco, che gli uomini, i quali operano per riflessione, sono rari, la maggior parte non operando, che per moti simpatici (*a*).

§. XIX. Da che dunque dipende la presente felicità dell' uomo, e delle nazioni? Da questo, cred' io, di trovar la legge dell' equilibrio fra quelle due forze: da farne una massima regolatrice: da attaccarvisi, e seguirla con costanza. Perchè allora le due forze cospireranno al medesimo punto, ch' è quello del minimo possibile de' mali. Atteso che dove la forza concentriva eccede, vi bisogna aspettar tutt' i mali, che possono venirvi addosso dall' elasticità delle persone o offese, o non soccorse ne' bisogni (*b*): e dov' eccede la diffusiva, viene a spiantar il fondo; il che se fosse universale, gli uomini, siccome fanatici, e pazzi, verrebbero tutti a distrugger se stessi, come se tutti fossero Orlandi furiosi. Or questa legge d' equilibrio è, secondo me, e secondo il comun senso del genere umano, bella e trovata, ed è, SERBATE INTATTI I DIRITTI DI CIASCUNO: ANZI SOCCORRETELI QUANTO SAPETE, E POTETE; come vedremo ne' seguenti capitoli.

(a) Ho veduto infinite volte, nelle barruffe di qualunque genere, che si accendono nelle strade, le femminelle, i facchini, gli artisti, i bottegai ec. frapporsi con manifesto pericolo di vita fra le spade o le pistole di gente furiosa, e dipartirla; ed i pochi riflessivi, ordinariamente del genere de' culti, ritirarsi, e lasciar fare. Dove si vede, che la soverchia riflessione e circospezione raffredda la forza diffusiva, come un soffio umido la forza elettrica de' vetri. Ma la riflessione è di pochi, ed è posteriore alla natura.

(b) L' uomo non vuol essere offeso; ed offeso vuol vendicarsi. Se non il vendica la legge, cerca di vendicarsi con le sue mani. L' uomo vuol esser soccorso, pretendendo di averne un diritto ingenito; e dove non il sia, odia; e l' odio è sempre un gran principio di mali. Tal' è la forza della presente nostra natura. Se non si può svellere, si vuol dunque serbar la legge, che la natura medesima ci dà.

CAPITOLO II.

Della legge morale generalmente.

§. I. Ogni uomo per natura sente le leggi fisiche : ma per ben vivere gli è mestiere non solo sentirle, ma regolarle, ed ordinarle al fine della vita, cioè al *minimo de' mali*. Potrebb' egli ciò fare senza una regola risulgente e costante? Ecco dunque la necessità d' una legge morale. Si dice, che la ragione ci dee regolare. Ma la nostra ragione non è sempre in grado di ben servirci, senz' attaccarsi a qualche massima, o principio chiaro, e costante, che la rischiari, e la regga; e questo per dileguare quelle cagioni, onde nasce la nostra ignoranza, ed i nostri errori: per frenare quelle passioni, che ci sbalzano fuori dell' atmosfera de' nostri veri interessi, e rompono l' equilibrio delle due forze primitive: finalmente per tener dentro certi termini la signoria del libero arbitrio, ch' è d' una natura ritrosa, e contumace, ed agognante all' indipendenza. Così quando si dice da tutti, che la prima legge dell' uomo, nata con lui, ed insita, sia la RETTA RAGIONE, dove non si distinguan bene l'idee di queste due parole, si potrebbe intendere, che la ragion nostra fosse regola a se stessa. La RAGIONE non è, che la facoltà calcolatrice; ma per ben calcolare ha bisogno di certe evidenti e fisse massime, senza le quali non sarà mai retta. Or queste massime per appunto formano la regola della ragione (*a*).

§. II. Ma qual dovrebbe essere una regola, che potesse ben servire a condurci nel corso della vita, sicchè afferrandoci a quella, potessimo marciar diritti e sicuri alla nostra felicità? Io credo, ch' ella dovesse avere tutte le seguenti condizioni, cioè che fosse vera, diritta, certa, immutabile, divina, obbligatoria. Ella sarà vera, se sia nella natura medesima, non nell' opinione de' Filosofi, e se produca vera utilità così nelle persone, come nelle Città, ed in tutto il genere uma-

(a) La *retta ragione* è anche la regola de' Geometri: ma ella non è retta se non per certe ed immutabili massime.

umano. Sarà diritta, dove sia la più corta linea tra noi, ed il nostro fine, cioè la felicità; perchè le curve essendo più lunghe, non son da dirsi regole. Sarà certa, se sia nota in ogni tempo, e luogo, e ad ogni persona, e sempre producitrice de' medesimi effetti.

§. III. Ma ella debbe in oltre essere immutabile, e perciò divina, niun'altra legge di ragione, fuori che quella della mente divina, potendo essere immutabile. E del dover essere immutabile la ragione è, che questa regola debb'esser tanto tempo la medesima, quanto gli uomini sono i medesimi, hanno i medesimi bisogni, il medesimo fine, ed i medesimi rapporti con quel fine. Or come gli uomini son parte di questo mondo; essi saranno i medesimi, finchè sia il medesimo questo universo, ancorchè possano all'infinito variare le opinioni, gli abiti, le mode, e l'altre modificazioni della natura; perchè gli accidenti non possono differenziar le sostanze. Dunque la legge, che ci dee servir di regola, debb'esser quella medesima, che incatena tutte le parti di questo mondo, fissando a ciascuna la sua natura, i suoi rapporti, e le leggi particolari. E perchè la legge, che questo fa, proviene da Dio, mente creatrice e conservatrice di questo universo, o per meglio dire, è la ragione medesima e l'imperio della divina volontà, costante ordinatrice di tutto; seguita, che la regola generale, prima, insita, immutabile della vita umana, e sorgente d'ogni altra legge, che possa giovarci, non possa essere, che divina.

§. IV. Finalmente una regola, perchè sia legge, ed utile, dee di necessità comprendere due parti essenziali, cioè un decreto, che ci mostri quel che si dee, o no, fare, ed un motivo, che ci obblighi ad osservarla più tosto, che no. Il principio motore della natura umana è, com'è detto, il dolore, e'l desiderio; dunque niun altro motivo potrebbe spignerci ad osservar questa regola, se non il dolor delle pene, e'l desiderio de' premj, inquietudine anch'essa, e grande, che non lascia coloro riposare, che conoscono la convenienza del premio colla natura, e'l fine nostro; perchè il premio è sempre un bene, che riempie un bisogno, ed un bisogno è sem-

pre

pre un dolore. Tutto questo dicesi obbligazione, ed è la seconda parte d' una legge.

§. V. L'obbligazione poi si suole generalmente dividero in *interna*, ed *esterna*: e l'esterna in *perfetta*, o *imperfetta*. Se l'osservar la legge porta naturalmente seco il *minimo de' mali*; perchè ci fa vivere nell'ordine della natura, ordine disimpegnante dalla pressione, che nasce dal disordine, e perciò apportatore di beni: ed il non osservarla il *massimo*, cacciandoci dall'ordine, e mettendoci in uno stato violento e di pressione; ella dirassi obbligazione interna, come quella, che nasce dalla natura medesima dell' uomo e del mondo, e dall' incatenatura delle cose, la quale è come un' infinita corda, che infilza e mena al suo fine tutte le parti di questo mondo, traendo con forza oppressiva le disordinanti, e le ordinate menando dolcemente. Se oltre di ciò il legislatore minacci di cert' altre pene, o prometta di cert' altri premj, che non sono nel corso della natura, ed in quella corda, che le unisce e porta, quella dirassi obbligazione esterna. E se la legge mi dà un diritto di obbligare anche per forza ogni altro a starvi rispetto a me, dirassi obbligazione *esterna perfetta*: dove non mi dia di questo diritto di forzare, chiamerassi *obbligazione imperfetta*.

Or tale debb'esser la legge insita, e naturale, perchè possa condurci alla nostra felicità. Ogni altra fia inutile, e più tosto d'impaccio. Ma ve n'ha egli nessuna tale? Questo è ora da vedersi: conciosiachè molti si sieno dati ad intendere, non esser gli uomini in questa terra regolati, che dalle leggi meccaniche, o della loro natura corporea, e degli elementi, e dalle civili, patti nati dalle reciproche ingiurie, e dal mutuo timore e bisogno; e quest'idee di legge di natura e generale non essere che astrazioni e capricci metafisici da non potersi realizzare. Il che proviene dal poco considerare la natura dell' uomo e del mondo, e dal non saper calcolare quei rapporti, in cui nasciamo; e da' quali, vogliamo, o no, siamo incatenati; potendosi assai acconciamente della legge di natura dire, *Fata volentem ducunt*, *nolentem trahunt*. Ed in fatti come potrebbe dirsi ghiribizzo quello, in cui consentono

per

per insita forza tutt' i popoli? allora la parola *ghiribizzo* equivalerebbe alla parola *natura*. E questo si vorrebbe considerare dagli stolti, maneschi, iniqui, oppressori, di ogni condizione, che sieno; perchè se la forza fisica di tutto il genere umano è maggiore di quella delle persone in qualunque rango, che trovinsi; l'iniquo, per quanto sia altamente situato, dee aspettarsi d'esserne a lungo andare schiacciato. E questo, stimo io, vuol dire il Salmista, *io vidi l'empio elevato; ma ripassando poco stante, non era più*.

§. VI. Trascrivo qui volentieri un luogo d'un Politico, che conoscea gli uomini, e volea dir la verità, e ciò per far meglio sentire la forza di quel ch'è detto.

„ Tra tutti gli uomini laudati, sono laudatissimi quel-
„ li, che sono stati capi, et ordinatori delle Religioni. Ap-
„ presso di poi quelli, che hanno fondato o Repubbliche o
„ Regni. Dopo costoro sono celebri quelli, che preposti al-
„ li esserciti, hanno ampliato o il Regno loro, o quello
„ della Patria. A questi si aggiungono gli huomini littera-
„ ti; e perchè questi sono di più ragioni, sono celebrati
„ ciascuno d'essi secondo il grado suo. A qualunque altro
„ huomo, il numero de' quali è infinito, si attribuisce qual-
„ che parte di laude, la quale gli arreca l'arte per l'eserci-
„ zio suo. Sono per lo contrario infami e detestabili gli
„ huomini destruttori delle Religioni, dissipatori de' Regni,
„ et delle Repubbliche, inimici delle virtù, delle lettere,
„ et d'ogni altra arte, che arrechi utilità et honore alla hu-
„ mana generazione, come sono gli impij et violenti, gli
„ ignoranti, gli otiosi, i vili, et i da pochi. Et nessuno
„ sarà mai sì pazzo, o sì savio, sì tristo, o sì buono, che
„ propostoli la elettione delle due qualità d'huomini, non
„ laudi quella, che è da laudare, et biasimi quella, che è da
„ biasimare. Nientedimeno di poi quasi tutti, ingannati da
„ un falso bene, et da una falsa gloria, si lasciano andare,
„ o voluntariamente, o ignorantemente, ne' gradi di coloro,
„ che meritano più biasimo, che laude. Et potendo fare
„ con perpetuo loro honore o una Repubblica, o un Regno,
„ si volgono alla Tirannide, nè si avveggono per que-

„ sto

„ ſto partito quanta ſama, quanta gloria, quanto honore,
„ ſicurtà, quiete, con ſatisfattione d'animo e' fuggono, et
„ in quanta infamia, vituperio, biaſimo, pericolo, et inquie-
„ tudine incorrono. Et è impoſſibile, che quelli, che in
„ ſtato privato vivono in una Repubblica, o che per fortu-
„ na o virtù ne diventano Principi, ſe leggeſſino l'hiſtorie,
„ et delle memorie delle antiche coſe faceſſino capitale, che
„ non voleſſero quelli tali privati vivere nella loro patria
„ più toſto Scipioni, che Ceſari; et quelli, che ſono Prin-
„ cipi, piutoſto Ageſilai, Timoleoni, et Dioni, che Nabi-
„ di, Phalari, et Dioniſii; perchè vedrebbono queſti eſſere
„ ſommamente vituperati, et quelli eccesſivamente laudati.
„ Vedrebbono ancora, come Timoleone e gli altri non heb-
„ bero nella patria loro meno autorità, che ſi haveſſino Dio-
„ niſio et Phalari, ma vedrebbono di lunga avervi avuto
„ più ſicurtà. Nè ſia alcuno, che s'inganni per la gloria di
„ Ceſare, ſentendolo maſſime celebrare da gli ſcrittori; per-
„ chè queſti, che lo laudano, ſono corrotti da la fortuna
„ ſua, et ſpauriti dalla lunghezza dell' Imperio, il quale
„ reggendoſi ſotto quel nome, non permetteva che gli ſcrit-
„ tori parlaſſero liberamente di lui. Ma chi vuole conoſce-
„ re quello, che gli ſcrittori liberi ne direbbono, vegga quel-
„ lo, che dicono di Catilina. Et tanto è più deteſtabile Ce-
„ ſare, quanto più è da biaſimare quello, che ha fatto, che
„ quello, che ha voluto fare un male. Vegga ancora con
„ quante laudi celebrano Bruto, talchè non potendo biaſimare
„ quello per la ſua potenza, e' celebrano il nimico ſuo. Con-
„ ſideri ancora quello, ch'è diventato Principe in una Re-
„ pubblica, quante laudi, poichè Roma fu diventata Imperio,
„ meritarono più quelli Imperatori, che viſſero ſotto le leggi,
„ et come Principi buoni, che quelli, che viſſero al contra-
„ rio, et vedrà come a Tito, Nerva, Trajano, Adriano,
„ Antonino, et Marco, non erano neceſſarj i ſoldati preto-
„ riani, nè la moltitudine delle legioni a difenderli, perchè
„ i coſtumi loro, la benivolenza del popolo, lo amore del
„ Senato gli difendeva. Vedrà ancora come a Calicula,
„ Nerone, Vitellio, et tanti altri ſcelerati Imperadori non

„ ba-

„ baſtarono gli eſerciti orientali et occidentali a ſalvarli con-
„ tra a quelli nimici, che gli loro rei coſtumi, la loro mal-
„ vagia vita haveva loro generati. Et ſe l'hiſtoria di co-
„ ſtoro fuſſe ben conſiderata, ſarebbe aſſai ammaeſtramento
„ a qualunque Principe a moſtrargli la via della gloria o
„ del biaſimo, et della ſicurtà et del timore ſuo. Perchè
„ di XXVI. Imperadori, che furono da Ceſare a Maſſimino,
„ XVI. ne furono ammazzati, dieci morirono ordinariamen-
„ te: et ſe di quelli che furono morti, ve ne fu alcuno
„ buono; come Galba et Pertinace, fu morto da quella cor-
„ ruttione che lo anteceſſore ſuo haveva laſciata ne' ſoldati.
„ Et ſe tra quelli, che morirono ordinariamente, ve ne fu
„ alcuno ſcelerato, come Severo*, nacque da una ſua gran-
„ diſſima fortuna et virtù, le quali due coſe pochi huomi-
„ ni accompagnano. Vedrà ancora per la lettione di que-
„ ſta hiſtoria come ſi può ordinare un Regno buono, perchè
„ tutti gli Imperadori, che ſuccederono all' Imperio per he-
„ redità, eccetto Tito, furono cattivi; quelli, che per a-
„ dottione, furono tutti buoni, come furono quei cinque
„ da Nerva, a Marco. Et come l'Imperio cadde negli
„ heredi, ei ritornò nella ſua rovina. Pongaſi adunque in-
„ nanzi un Principe, i tempi da Nerva, a Marco, et con-
„ feriſcagli con quelli, che erano ſtati prima, et che furono
„ poi, et poi elegga in quali voleſſe eſſer nato, o a qua-
„ li voleſſe eſſere prepoſto. Perchè in quelli governati da'
„ buoni, vedrà un Principe ſicuro in mezzo de' ſuoi ſicuri
„ Cittadini, ripieno di pace e di giuſtizia il Mondo, vedrà
„ il Senato colla ſua autorità, i magiſtrati co' ſuoi honori,
„ goderſi i cittadini ricchi le loro ricchezze, la nobiltà et
„ la virtù eſaltata, vedrà ogni quiete et ogni bene, et dal-
„ l'altra parte, ogni rancore, ogni licenza, corruttione, et
„ ambitione ſpenta: vedrà i tempi aurei, dove ciaſcuno può
„ tenere et difendere quella opinione, che vuole: vedrà in
„ fine trionfare il Mondo, pieno di riverenza et di gloria
„ il Principe, d'amore et di ſicurtà i popoli. Se conſide-
„ rerà poi tritamente i tempi degli altri Imperadori, gli ve-
„ drà atroci per le guerre, diſcordi per le ſeditioni, nella

„ pace et nella guerra crudeli, tanti principi morti col fer-
„ ro, tante guerre civili, tante esterne, l' Italia afflitta, et
„ piena di nuovi infortunij, rovinate et saccheggiate le Cit-
„ tà di quella: vedrà Roma arsa, il Campidoglio da' suoi
„ cittadini disfatto, desolati gli antichi templi, corrotte le
„ cerimonie, ripiene le città d'adulterii: vedrà il mare pie-
„ no d'esilij, gli scogli pieni di sangue: vedrà in Roma se-
„ guire innumerabili crudeltadi, et la nobiltà, le ricchezze,
„ gli honori, et sopra tutto la virtù essere imputata a pec-
„ cato capitale: vedrà premiare gli accusatori, essere corrot-
„ ti i servi contro al signore, i liberi contro al padrone, et
„ quelli, a chi fussero mancati i nimici, essere oppressi da-
„ gli amici. Et conoscerà allora benissimo, quanti obblighi
„ Roma, Italia, et il Mondo habbia con Cesare. *Niccolò Macchiavelli discorso X. lib. I.* Ma veggiamo donde nasce questo consenso delle nazioni.

CAPITOLO III.

Che realmente vi sia una Legge naturale: del suo principio, e delle pene, e premj, che l' accompagnano.

§.I. E Tale è la legge, che necessita a noi altri conoscere, affinchè possiamo, a quella afferrandoci e tenendovici forte legati, tirar diritto al nostro fine. Ma ve n' ha egli, dirà alcuno, e quale? Non è differente il cercare, *vi ha egli una legge naturale morale*, che ci debba governare, dal domandare, *v' ha egli provvidenza?* Di qui è, che come non è facile di trovare un popolo ignorante della divinità e della provvidenza: così non se ne ritrova nessuno, il quale non senta esservi una regola naturale da distinguere il giusto dall' ingiusto, la virtù dal vizio. Si può da ciò mostrare, che non v' è popolo tanto selvaggio, nè tanto corrotto, nel quale, quando l' interesse e le passioni tacciono, non si giudichi bene di certe ingiustizie, e non si lodino certi atti di virtù; il che donde potrebbe nascere, che da una regola insita? perchè è sempre prima il criterio, che il giu-

giudizio. Non altrimenti, che non si può giudicare essere sproporzionata e difforme una pittura, una statua, una fabbrica, senza che chi il giudica non abbia in testa una qualche idea di proporzione, donde che sia venutagli. E quando si dice, che è l' idea dell' *utile*, e del *nocevole*, che ci fa dare de' nomi di virtù, o di vizj a certe azioni, non si bada, che se quell' utile e quel nocevole nasce dalla natura medesima delle cose, da' loro mutui rapporti, dall' ordine, non è, che il più bell' indizio ed argomento di una legge generale, che ha attaccato della pena o del premio a certe azioni, che ci nuocono, o giovano. Nel qual caso le parole *utile*, *nocevole* non differiscono da queste altre *giusto*, *ingiusto*, che ne' soli rapporti; riferendosi quelle alle persone, o famiglie, o Repubbliche particolari; e queste al corso invariabile del Mondo.

§. II. Ma i Filosofi sono iti in diversi pareri sul modo di farci concepire e conoscere una sì fatta regola. Io non intendo di copiare i libri, ma la natura, siccome ho detto: incomincerò adunque dal dimostrare le naturali proprietà di ciascuno: farò quindi vedere, che queste proprietà sono de' veri diritti, sentiti da ciascuno, ed assicuratici dalla legge dell'universo: che quindi, siccome da fondo certissimo, dipendano tutti gli altri: che questa legge non richiede da noi altro, se non che serbiamo intatti i diritti di ciascuno: che con ogni violazione di questi diritti sia connessa una pena proporzionevole, ed un proporzionevole premio con l'osservanza, ci pensiamo, o no; pena da non si potere per niun modo sfuggire dagli stolti e malvagi, e premio da non perdersi da' savj e virtuosi, non si potendo gabbare, nè arrestar il corso della natura.

§. III. Qual' è ella la proprietà d' un uomo? Questa parola *proprietà* non significa, se non che quel che così è proprio d' una cosa, che non potrebbe convenire ad un' altra, senza confondere la diversità delle sostanze, e delle loro essenze, vale a dire senza una contraddizione fisica. Perchè se nel mondo vi è distinzione e diversità di sostanze, e di essenze, e ciò per la volontà del Creatore, e per forza della natura; vi debb' essere distinzione e diversità di proprietà, non poten-

do l'una di queste cose essere senza l'altra. Ora il mondo non è che un tutto ordinato; composto di distinti e diversi esseri, e ciò per legge eterna; dunque vi è nel mondo proprietà, nascente e garantita dalla legge dell'Universo. Non vi sia proprietà d'esseri; segue di non vi poter essere distinzione; e se non vi è distinzione di esseri, tutto o è una infinita indivisibile sostanza, o un caos. Chi ragionasse a questo modo sarebbe fuori del senso comune: a che gioverebbe perciò parlargli di ragione? Se non che non solo in questo mondo è distinzione di esseri, e con ciò di proprietà; ma questi esseri e queste proprietà sono ordinate e coordinate; il che vedesi troppo chiaramente in tutto quel, ch'è sottoposto alle nostre conoscenze: e questo vuol dire, che tutto è nell'Universo legato ad una corda universale, corda e legge sentita anche dagli stupidi. E questo era il fondo, donde si dovea cominciare *la scienza del diritto di natura*; il quale non avvertito dalla maggior parte degli ultimi filosofi, anzi di rischiararla, l'hanno ravviluppata.

§. IV. L'uomo è uno degli esseri di questo mondo; dunque ha essenza, e proprietà diversa da tutto quel, che non è uomo, ancorchè sia nell'ordine e nella catena universale del tutto, congegnato armonicamente con quel, che il precede, il segue, il circonda. Quel dunque, per cui l'uomo è uomo, e non altra cosa, dirassi *proprietà generica dell'uomo*. Per questa proprietà è, che l'uomo non è nè bestia, nè pianta (*a*), nè verun'altra cosa, che gli è al di sotto, al di sopra, all'intorno. Ma la natura non produce l'uomo in genere, ma sì bene questo, o quell'uomo: i generi, e le specie non sono, che idee, o parole. Dunque quel, ch'è proprio dell'uomo, è proprio dell'individuo, o sia della persona; e vicendevolmente il proprio della persona è proprio dell'uomo. Se domandate la natura, troverete che questo è il senso, che tutti gli uomini hanno di se. In ogni persona adunque sono una

(a) Quell' *uomo pianta*, *uomo bestia*, di M. l'Ametrie, son de' *saillis d'esprit*, più acconci ad un sofista, che ad un serio filosofo. Se è una pazza temerità farci da più di quel siamo, è una stupidezza brutale il degradarci dal posto, che ci ha assegnato la natura.

una medesima cosa, purchè non si piglino astrattamente, proprietà di genere, e proprietà di persona. E perciò se due persone son due, e non una; seguita, che le loro proprietà, ancorchè simili, sieno così distinte, come le persone. Il dire, la mia proprietà è tua, la tua è mia, non è differente dal dire, io son te, tu sei me: e questo val tanto, io non sono io, tu non sei tu. Il che se è un contraddittorio, cioè impossibile, se ripugna al senso della natura umana, ci debb' esser manifesto, che le persone son distinte per distinte ed inseparabili naturali proprietà. La Lingua Greca, sempre filosofica, chiama *idia* queste proprietà, come se si dicesse, *costitutivi della forma*, *spezie*, *essenza di ciascuna persona*.

§. V. Veggiam' ora quali sieno queste proprietà. Elleno sono, quanto a me ne pare, di tre sorte; perchè alcune le portiamo con esso noi nascendo, siccome sono tutte le doti del corpo, e dell' animo, la vita, la libertà, l' appetito della beatitudine, e un diritto a tutto quel ch' è in terra, donde dipende la nostra vita, e felicità presente; perchè senza quest' *idia*, *proprietadi*, non si può concepire la natura di nessun uomo. E perciocchè tutto quel, che naturalmente proviene dall' essenza e proprietà d' una cosa, dee riputarsi sua proprietà, non altrimenti, che i germogli, le frondi, i fiori, le frutta di una pianta; seguita, che quei beni, che noi avremo acquistati per l' uso delle naturali nostre proprietà e facoltà, purchè siasi fatto senza invadere quelle d' un altro, ch' è nel medesimo grado con noi, cioè senza togliere o scemare la proprietà degli altri uomini, con cui siamo nel medesimo piano del mondo; questi beni, dico, così acquistati, debbonsi riputare nostre proprietà, poco differenti da quelle, che portiamo nascendo; perchè non essendo in proprietà di nessun altro, nessuno può aver diritto da non riputarle nostre, poichè l' avremo unite alle nostre; non essendo diverso invaderle senza diritto, dal confondere i limiti, le proprietà, e l' ordine delle cose. Finalmente gli uomini conoscendo i loro interessi, e quel che loro convien meglio, possono fra loro per patti e contratti permutarsi certe proprietà separabili dalla natura, o alcune modificazioni di queste pro-

prie-

prietà, e così trasferire in altri quel che è loro, per lo ben di ambedue le parti. Le proprietà, che acquisteremo a questo modo, non ci apparterranno meno, che tutte l'altre, non altrimenti che gl'innesti delle piante. Dunque tutte le nostre proprietà si possono ridurre a tre generi. I. quelle, che portiamo con esso noi nascendo; e queste sono da noi inseparabili quanto all'essenza, ancorchè la loro modificazione possa divenir de' genitori, del governo ec. . II. quelle, che acquistiamo per vigore delle prime; ed a questo genere appartengono le occupazioni, ed accessioni di tutto ciò, che serve alla vita, i figli ec. III. quelle, che ci procacciamo con de' patti, e contratti, senza nondimeno uscire del piano, in cui la natura ci ha posti.

§. VI. Ma perchè ho qui accennata un' idea, che potrebbe esser poco intesa dal comune, vedrò di spiegarmi meglio. Io ho detto, che a noi è permesso dall' ordine del mondo di procacciarci di tutte quelle cose, che servono alla nostra vita, e felicità, senza nondimeno invadere le proprietà di coloro, i quali sono *nel medesimo piano dell' Universo, che noi*. Questo richiede maggiore dichiarazione. Si può fino dagl' ignoranti conoscere, che questo mondo è composto di diversi piani, l' uno come soprimposto all' altro, e l' uno sostenuto dall' altro. Così la materia la meno attiva serve di sostegno alla più attiva, e questa ad un' altra ancora, in cui ha un po' più di vita, ed a questo modo risalendo sempre a' piani più alti. Questo pruova, che l' ordine di questo mondo sia tale, che gli enti dello stesso piano non possano distruggere se medesimi, per sostenersi, senza che questo mondo vada tutto in disordine, come se le parti dell' acqua distruggessero le parti dell' acqua, o quelle dell' aria si struggessero scambievolmente, ec. E di qui è, che non è facile di trovare nella storia degli animali, che i simili si pascano de' simili, come i lupi de' lupi, i leoni de' leoni, ec. ancorchè una specie serva di nutrimento all' altra, come la mosca al ragno, le pecore, gli armenti, ec. a' lupi, leoni, ec. Or perchè gli uomini sono animali di un medesimo piano, dove la distruzion degli uni si facesse servire al sostegno degli altri, verrebbero ad esser distrutti tutti; il che è contra

l'or-

l'ordine della natura, che li vuol conservati nella loro specie. E perciò nel procacciarci delle cose, che ci servono; non si può invadere gli esseri del medesimo piano, esseri di natura eguale, senza distruggere la legge del Mondo, con distruggere una delle più nobili specie di viventi di questa Terra.

§.VII. V'ha di coloro, che si ridono della dottrina dell' *egualità naturale degli uomini*, e dell' unità di specie, avendola per manifestamente falsa, come contraria alla sperienza. Le forze, dicono costoro, delle persone, composte di quelle di corpo e di anima, sono così diverse, come le persone son distinte. La natura, dicea Leibniz, non può generare due individui perfettamente tra loro simili; e come genererebbe tanti milioni d' uomini perfettamente eguali? L' egualità degli uomini è una chimera in Fisica; e non potrebbe esser vera in Morale. Buffon ci descrive la Storia delle diverse specie di uomini, non meno differenti da loro, che sieno le più differenti specie degli animali.

§. VIII. Ma questo è un non intendere il punto della questione. Due uomini perfettamente eguali nel fisico, sicchè sieno come *a* ad *a*, *b* a *b*, ec. sono fisicamente impossibili. Quest' egualità è una chimera. Ma segue da ciò, che sia impossibile l' egualità del *Diritto* generale, o sia della facoltà di essere, di vivere, di cercar la felicità? Saranno disuguali le proprietà fisiche: ma il diritto generale di uno non sarà più diritto di quel di un altro. Il Re della China avrà un *maggior dominio*, che non abbia un piccol Principotto delle Moluche, ma non *un più diritto*, *un più dominio*, supponendogli in quel grado di Signoria, che approva la natura. Un ignorante, un debole, un povero, avrà una minor quantità di proprietà fisiche, che un dotto, un robusto, un opulento, ma non avrà un *men diritto*. Come un gran cerchio non sarà un più cerchio che un piccolo, ma bensì maggior cerchio. Donde seguita, che nella ineguaâità fisica delle persone, delle famiglie, degli stati, può ben esservi un' egualità di diritto. E che perciò sia così un' ingiuria ed un' ing iustizia quella di violare le maggiori proprietà, come quella di violare le minori. Il ch' è provato pel senso della natur a, non

sen-

sentendo l' un uomo più dolore che l' altro , dove l' offese sieno eguali, ed egualmente percepite.

§. IX. Se dunque per l' ordine del mondo abbiamo delle proprietà, che ci distinguono, e fissano nel piano, in cui nasciamo, e siamo allogati per l' ordine universale; saranno elleno queste proprietà de' *gius*, *diritti*? Questa parola *jus*, *gius*, *diritto* non suona altro, se non che una proprietà, e facoltà, che noi abbiamo per ordine del mondo, che la legge dell'universo ci garantisce. E perchè è proprietà obbligante da *jubeo*, in senso di forzare, fu detto da' Latini *jus*: da noi per rispetto alla legge, ch' è regolo, diritto. Ma noi abbiamo queste proprietà, e le abbiamo per l' ordine dell' universo, e le sentiamo, e ne siam gelosissimi; dunque ci sono per la legge del mondo garantite. E' un contraddittorio il dire, che l' ordine del mondo, e la legge universale ci dia di queste proprietà, per cui siamo quel che siamo, che ce le faccia sentire, ed amare, che ci faccia conoscere, che per conservarle conservisi l' ordine, senza intanto volercele assicurare; perchè non può la legge dell' ordine non esser garante dell' ordine, e di ciò, che il costituisce. Dov' è d' avvertire, che queste proposizioni son connesse. Distinzione di esseri, dunque di proprietà; proprietà distinte, dunque ordine; ordine, dunque principio, e fine, e mezzi per quel fine; principio, mezzi, fine, dunque provvidenza; provvidenza, dunque Dio. E perciò se le mie proprietà non sono diritti; non sono proprietà date, e difese dalla legge dell' ordine mondano; dunque non v' ha legge d' ordine, nè provvidenza, nè mente ordinatrice e provvida. Ma vi è mente ordinatrice e provvida; dunque legge universale, ed ordine, e distinzione di esseri, e di proprietà, e di diritti. E se alcun dice, che nascono intorno a ciò, e possono esser mosse infinite astruse e profonde questioni, da turbare il nostro intendimento; si può rispondere, che noi non abbiamo intelletto da penetrare nel fondo della Natura; ma abbiamo bastante forza da sentirne gli effetti. Or la costanza di questi effetti è per noi una regola generale (*a*).

§.VII.

(a) E debb' essere per ogni uomo, che conosce le forze della natura uma-

§. X. Tra' diritti della nostra natura non si vuol mettere solo quello di esser sicuro delle sue proprietà, che dicesi *diritto perfetto*; ma quello altresì di esser l'uomo soccorso dall' altro uomo ne' suoi bisogni; il quale dicono *diritto imperfetto*, noi *di reciproco soccorso*. Questo diritto si sente, come gli altri, ed è fondato su le seguenti proprietà della natura umana, e nasce da quelle, come rapporto essenziale tra dati esseri. I. similitudine di natura reciprocamente bisognosa. II. moti energetici attraenti dell' uomo verso dell'altro uomo, come amore, amicizia, socialità, misericordia, piacere della conversazione umana, ec. Perchè i moti repellenti, siccome odio, disprezzo, ira, crudeltà, timore, abborrimento, ec. son moti di riverbero, che suppongono sempre un urto antecedente. III. vera e soda utilità, che nasce immediatamente in tutti dal reciproco soccorso. Dond' è, che il violare questi diritti, è opporsi a' rapporti, che la natura medesima ha posti tra gli uomini. E di qui naturalmente è, che tutto il genere umano abborre per natura l'anime avare, secche, fredde, crudeli. La sola differenza, che si può mettere tra' *diritti perfetti*, e quei *di soccorso*, è, che richiedendo quelli, che non si faccia, e questi che si faccia; e potendo ogni uomo sempre non fare quel che nuoce agli altri, ma non già sempre ed a tutti quel che giova; l'obbligazione a serbare i primi è infinita, ma non può esser già la seconda.

§. XI. Si chiede, vi ha egli delle pene, e de' premj connessi con la trasgressione, o osservanza di questa legge universale difenditrice de' diritti di ciascuno, e quali sono esse? Perchè ci debb' esser certo di non potersi dir vera legge quella, che non è armata di pene e di premj, come

E

mana. Quel senso delle nostre proprietà, quell' amore, che n' abbiamo, quell' elasticità, che ci mette in moto ne' colpi di offesa, sono degli argomenti, che conchiudono per ognuno, scaltro, potente, armato, che sia, TREMA, TREMA, TREMA DI OFFENDER ALTRI, ANCHE IL PIÙ DEBOLE. Caligola volea fare un mucchio de' Romani. Avrebb' egli potuto temere in mezzo di tante legioni? Caligola fu trucidato da un solo braccio. Pietro il crudele Re di Spagna volea fare una strage degli Spagnuoli: gli Spagnuoli ammazzarono Pietro il crudele. Quanto sarebbe lunga questa Storia! Ettore uccide Patrocle, Achille Ettore, Paride Achille, Pirro Paride, Oreste Pirro, ec.

me priva di forza da muoverci. E dico, che ve n'ha di due generi, intrinseche, ed estrinseche. L'intrinseche, se ci piace di considerar le cose a sangue freddo, sentonsi in quel medesimo tribunale, in cui è promulgata la legge di natura, SERBA I DIRITTI DI CIASCUNO, e ciò è nella coscienza. Perchè ogni violazione de' diritti nostri è congiunta con uno immediato dolore, e rancore d' animo, pena presentissima: la violazione de' diritti di Dio, cagion prima e governatrice di questo mondo, viene accompagnata da rimorsi, da paure, da una vita rilassata e disordinata, dall'odio, e persecuzione del genere umano, tutte pene atrocissime (*a*): finalmente l' offesa de' diritti altrui è seguita dalla vendetta, che gli offesi vorranno farne, dall' odio, ed ira del corpo civile, dal timore, e da spietati colpi di coscienza. Dove che l' osservanza de' diritti, e de' doveri, e la pratica della virtù porta sempre seco sanità e tranquillità di natura, ed amore, e beneficenza degli altri uomini. E queste son pene, e premj intrinseci, e connessi alla natura.

§. XII. Ma quello è più mirabile nell'ordine degli uomini, al che non guardano gli stolti ed i viziosi, che assai di rado, che i vizj, e le scelleraggini di un uomo; di una famiglia, di una Repubblica, servono sempre come istrumenti di premio alla sapienza e virtù degli altri; e la sapienza, e virtù di questi a punire la stoltizia e malvagità di quegli altri. La sciocchezza, la scioperataggine, il lusso, la gola, i delitti di una famiglia arricchiscono quell' altra, che sarà savia, prudente, temperante, astinente, giusta, umana, gentile: e la sapienza e virtù di questa trarrà il gastigo su quell' altra infingarda, o cattiva. In niuna parte del Mondo è ciò da vedersi più chiaramente, quanto negl' interi corpi politici. Finchè un popolo sarà savio, industrioso, pio, giusto,

(a) La maggior pena, che gli antichi Greci credeano potersi dare ad un malvagio, è quella che dice Nestore nell' Iliade lib. IX. v. 63. *Αφρητωρ, αθεμιστος, ανεστιος: Un che non ha più tribù, nè gode la protezione delle patrie leggi, e non ha più famiglia*. E' l' *interdictus igne & aqua* de' Romani, scomunica terribile. Or ogni empio è di questa fatta subito che viene a conoscersi.

ſto, temperato, nemico del pazzo luſſo, e de' delitti, il vedrete proſperare, ed andare a quel grado di grandezza e felicità, di cui ſon capevoli gli uomini. Come viene a decadere da quelle virtù, ed incomincia a regnarvi il mal coſtume, diſcioltaſi l'unione fra le membra, naſcono delle invidie, degli odj, un'infinità di delitti, di mutue oppreſſioni, guerre civili, ec. ed allora la caduta e la miſeria è imminente. Queſta è la ſtoria delle perſone, delle famiglie, delle Repubbliche del genere umano. Tal'è la legge immutabile del mondo. Non ci moſtra ella dunque chiaramente i premj, e le pene intrinſeche della virtù, e del vizio? Si vuol eſſer cieco fin degli occhi della fronte per non vederlo, e pazzo furioſo per non eſſere commoſſo.

§.XIII. Nè ſi vogliono men temere le pene eſtrinſeche, ed amare i premj promeſſi fuori della preſente vita. Tutte le Nazioni, anche le più ſelvagge, ſon perſuaſe di un altro ſtato di vita, felice per li virtuoſi, miſera per li malvagi. Un'opinione tale, cioè di tutt' i tempi, e di tutt' i luoghi, può egli prudentemente riputarſi una chimera? Io non so come ſi penſano i noſtri *Spiriti forti*; me ſcuote il ſenſo del genere umano. E perchè noi ſentiamo più, che intendiamo il mondo, mi par gran temerità non far conto niuno di quel che ſentiamo, per motivo di quel che non intendiamo (*a*). Oltrechè ella ha de' fondamenti nella natura medeſima. I. Queſta mente, che in noi ſignoreggia, non mi ſembra di poter eſſere della natura de' corpi, che ſi ſciolgono, e periſcono. Se dunque reſta, convien, che abbia una vita conveniente alla ſua virtù, o al ſuo vizio: co-

 me

(a) Ho udito dire ad un uomo per altro di ſpirito, *che l' immortalità della mente è un problema dimoſtrabile da ambe le parti*. Queſto detto ſembravagli bello, ed è ſtolto. Un punto dimoſtrabile dal sì, e dal no, o non è dimoſtrabile da niuna parte, o è falſo per un verſo: la legge de' ripugnanti, di non poter eſſere ambidue veri, è una legge immutabile della ragione umana. E nondimeno voglio accordargli queſto penſiero. Allora A dimoſtrato pel sì, e pel no, ſarà A meno A, cioè zero. Nel qual caſo io non so perchè un malvagio ha più a fidarſi nel no, che nel sì, o un buono a temere più del no, che confidare nel sì. Il contrario è contra le regole de' probabili, cioè della prudenza, e della buona Logica.

me potrebbe l'ordine di quell' altro ſtato eſſere eſſenzialmente differente da queſto, eſſendo le medeſime ſoſtanze ordinate? II. Dio provvido governatore di queſto mondo laſcerà egli impunita la malvagità, qualche volta quaggiù non così gaſtigata, come ſi meritava; e ſenza premio la probità delle volte fra noi non avente altro premio, che la coſcienza della virtù? Non ſi può accordare con l'idee, che tutti abbiamo della Divinità. E ſe quelle idee non ſono delebili dalle menti degli uomini, neppure de' più coraggioſi, cioè a dire de' più ſtolti, elleno genereranno ſempre una ſperanza piacevole, o un inquieto timore nelle menti umane, da aggiungerſi a quei premj e pene, che porta ſeco la natura medeſima della virtù, e del vizio.

§. XIV. Da ciò, che ſi è detto, ci debb' eſſer manifeſto. I. Che come tutti gli eſſeri animati e ragionanti hanno diſtinte proprietà, così hanno diſtinti diritti, o facoltà e potenze date loro dalla legge univerſale. II. che gli eſſeri intelligenti ſono in grado di conoſcere tali diritti per ſola rifleſſione naſcente dall' interne ſenſazioni della coſcienza; perchè la proprietà ſi ſente anche ſenz' argomenti. Quindi è, come è detto, che la natura umana di per ſe, non altrimenti che i corpi elaſtici, riſalta, come viene ad eſſere anche leggiermente percoſſa. III. che la legge di natura, o ſia la legge dell' ordine di queſto mondo, legge eterna ed immutabile, aſſicuri a ciaſcuno queſti diritti. IV. che ſon deſtinate delle pene contra i violatori, e de' premj per coloro, che l' oſſervano. V. finalmente, che la legge generale, a cui ſi vuole appigliare l' uom giuſto, ed oneſto, non ſia che una, ſemplice, ſentita naturalmente da ognuno, SERBA I DIRITTI DI CIASCUNO, E SE GLI AVRAI VIOLATI, STUDIATI DI RIMETTERLI NEL PRIMO GRADO.

§. XV. Dunque queſta legge comanda, che ſi ſerbino i diritti di Dio, i diritti noſtri, i diritti degli altri a noi per natura eguali. Queſta legge è vera, perchè fondata su la natura: è chiara, perchè ſentita per la coſcienza di tutti, viva, ripugnante all' offeſe, inquieta ne' mali degli altri: è certa, perchè ſi potrebbe egli dubitare, ſe noi ci ſiamo, e ſe ſiamo

quel

quel che siamo, ed incatenati nell' ordine del tutto? Se sentiamo quel che sentiamo? è obbligatoria, perchè è infelice chi le si oppone, sia in offendendo, sia in non soccorrendo: è tremenda, perchè è la volontà dell' Autore istesso del mondo, la quale anche i più caparbj empj è forza che temano qualche volta, come lasciano operar la natura libera da' loro fantastici sistemi e dalle violente passioni (*a*).

§. XVI. Chiedesi, perchè la legge di natura debbe aversi per immutabile? Al che è facile il rispondere. I. Questa legge non è, che l' eterna ragione di Dio creatrice, ordinatrice, conservatrice di questo universo: ma la ragion di Dio è sempre la medesima. Muterebbe il piano e 'l disegno del Mondo la RAGIONE IMMUTABILE? II. La legge di natura è quella, che incatena tutti gli esseri di questo mondo, portandogli al suo fine; ma l' ordine di questo mondo, quanto ci è noto per le memorie di tanti Secoli, è sempre il medesimo. Le leggi de' corpi celesti, le leggi degli elementi, le leggi e forze di ciascuna delle cose di questa terra, non variano giammai nella loro essenza, ancorchè a noi si presentino sotto un' infinità di diverse modificazioni. Ora le leggi Fisiche del Mondo sono il fondamento, su cui poggiano le Morali. III. L' uomo è sempre il medesimo in sostanza: ha sempre il medesimo principio, ed il medesimo fine, ed i medesimi rapporti e bisogni; dunque la regola, che il conduce a quel fine, regola nascente dalla sua essenza, e consistente ne' suoi rapporti infilzati nella corda del Mondo, è sempre la medesima. Il mutarsi sarebbe volere, che gli uomini fossero quel che sono, e dove sono, ma non avessero fra loro sempre quella ragione, che nasce dalla loro natura, come chi dicesse, che il 4 fosse 4, ed il 2 fosse 2, ma la ragion fosse del triplo, del sestuplo, ec. Proposizioni impossibili, perchè contraddittorie. E questo fa, che la legge di natura sia stata sempre sentita dagli uomini in tutt' i tempi, in tut-

(a) E' un gran detto e formidabile per chiunque non è matto, SCRIPTUM EST, QUONIAM NON IRRIDETUR DOMINUS. Potrebbe egli stravolgersi il corso del Mondo?

tutt' i luoghi, in ogni ſtato, e per ogni differenza, che la educazione mette tra gli uomini.

§. XVII. La legge di natura ci ſi promulga nel tribunale della coſcienza; non è dunque nè idea, nè potenza, ma interno ſenſo. In fatti ogni uomo, purchè non ſia prevenuto, ed occupato dalle tenebre della ignoranza; e da'vapori delle paſſioni (a), ſente che non ſi vuol torre nè i diritti al padron del mondo, nè i ſuoi a ſe, nè gli altrui agli altri. I primi fatti iniqui di ogni uomo, finchè non ſia incallito al male, combattono con la natura tremante, e palpitante, e laſciano ſempre o un rimorſo, o un' alienazione di mente. Non ſi è contento, che quando ſi è veramente virtuoſi. E queſto vuol dire, che la legge di natura, legge di giuſtizia, di probità, di ſocialità, di amicizia, è un ſenſo indelebile, e la prima natura dell' uomo. E quelli, che ſtimano, che tutto ciò ſia un puro effetto dell' educazione, non conſiderano, che l' educazione è conſeguenza della natura. Come ſe alcun diceſſe, che i frutti degl' inneſti non ſono che de' rampolli anneſtati, ſenza riflettere, che il ſucco ed il vigore di quei rampolli non viene, che dal tronco.

§. XVIII. Da tutto ciò ſi comprende di leggieri, che in natura queſte parole giuſto, oneſto, virtù, utile, intereſſe non ſi poſſono ſe non ſtoltamente diſgiungere. Se il ſerbare intatti i diritti di Dio, i noſtri, quelli degli altri, è la giuſtizia, ella è altresì l' oneſtà, e la vera virtù morale. E ſe queſta è la legge dell' equilibrio tra la forza *concentriva ed eſpanſiva;* e queſt' equilibrio ſolo può fare la noſtra preſente felicità, ella ſola è il vero utile, ed il vero intereſſe noſtro. Se l'ingiuſtizia non è, che l'offendere i diritti o del padrone del mondo, o di noi medeſimi, o degli altri; queſto medeſimo ſarà il vizio. E ſe queſto tende a ſconcertare le noſtre primitive forze, a metterle in contraſto, ed a trarci al dolore ed alla miſeria; il vizio non può giammai eſſere vera utilità. So, che vi ſono degli uomini da oſtinarſi contra il ſen-

(a) *Φως εν τη σκοτια φαινει, και η σκοτια αυτο ου κατελαβεν. Joan.1.5. Lux in Mundo lucet, & tenebræ eam non comprehenderunt.*

ſenſo della loro natura medeſima, e da chiamar felicità quella, che non è, che miſeria. A coſtoro potremmo noi dar maggior gaſtigo, quanto è quello di queſta loro caparbietà? Perchè io non iſcrivo nè per li bruti, nè per quelli, ne' quali è guaſta la macchina, e la fantaſia, e la ragione è fuori del ſenſo comune. A queſti ſtolti mi baſta ridire in due parole, *fata volentem ducunt*, *nolentem trahunt*. Chi è tanto o ſavio, o matto, che ſaprà, o ardirà, di arreſtare il corſo dell'univerſo? Noi vi ſiam ſottomeſſi, ſtolti, o ſavj, vogliamo, o no, a marcio noſtro diſpetto.

§.XIX. Potrebbe alcun qui dire, val tanto dunque regolar la vita con la maſſima dell'utile, SE PIACE, EI LICE, che del giuſto, SERBA I DIRITTI. Riſpondo, che no; perchè la maſſima, SERBA I DIRITTI, non è in teoria ſoggetta a veruna incertezza, dubbio, falſità, per eſſer ella ſempliciſſima, dove non ſi prenda per diritto, che quel, ch'è in proprietà di ciaſcuno, ſiccome andando per innanzi ſi conoſcerà meglio: coſicchè ſe vi è qualche oſcurità o confuſione, è in ſul fatto, e nella colliſione de' doveri, non ſu la regola. Ma l'utile è ſempre per noi un'idea compleſſa della vera e della falſa utilità, compoſta di tanti rapporti, e ſoggetta a tante alterazioni per riguardo delle noſtre paſſioni, e della multiplicità de' particolari intereſſi, che non potrebbe eſſere una regola coſtante e ſicura. Non è dubbio, che la giuſtizia e la virtù non ſia il vero utile di ciaſcuno, ſe quel, ch'è detto, è così manifeſto, come credo di eſſerlo: ma l'idea dell'utile eſſendo ſoggetta a tanti cambiamenti, quante ſono le perſone, le famiglie, le nazioni, i tempi, i coſtumi, ec. potrebbe di leggieri abbagliare per la ſua ampiezza, ed anzi di giovarci nella condotta della vita, rovinarci da' fondamenti, facendoci appigliare a quello, che non è, che apparente utile.

§. XX. Merita qui finalmente che ſi oſſervi, che preſſo a' popoli Greci e Latini, donde è a noi venuta l'umanità, l'idea di *giuſtizia* non è ſtata mai, che quella dell' *egualità tra le azioni e i diritti*, e ciò è la regola dell'equilibrio, ch'è detto. Perchè la parola *juſtitia* appreſſo i Latini è una parola aſtratta da *juſtum*, come *aequitas* da *aequum*: e tan-

e tanto il *justum*, quanto l' *aequum* non significò da prima, che *eguale*. Ma chi dice *eguale*, ed *egualità*, dice necessariamente una regola e misura, a cui combaciandosi un'azione venga a generar nell' animo l' idea di egualità; perchè subito che un dice *la tal cosa è eguale*, si domanda, *a che?* Ora la regola e misura dell' egualità morale è il *jus*, cioè la proprietà di ciascuno. I Filosofi Greci chiamano *ison*, quel che i Latini *aequum & justum*, e l' astratto è *isotes*, egualità. L' ison de' Greci, non fu da prima, ch' egualità fisica, aritmetica, geometrica: ond' è *isopedon un piano*, come *aequora* a' Latini, detto così dal potervisi dappertutto adattare una retta. Poi divenne idea d' egualità morale, il cui regolo era il *nomos*, quella porzione, ch' è propria di ciascuno, cioè la *proprietà*. Sono notabili due luoghi d'Omero nell'Iliade XII. uno al v. 423. l' altro 435. Nel primo induce per un paragone due contadini litiganti *περὶ ἴσης*, *del giusto*, non già d' egualità di porzioni, ma di diritti, affinchè l'uno non usurpi l'altrui. E nel secondo ci descrive una donna, che pesa alle bilance la lana, ch' ella ha per altri filata, e nel pareggiare le due lanci, usa con molta considerazione il verbo *isazo*, che significa quel fare, che i due pesi sieno in perfetto equilibrio. E perchè la perfetta egualità delle cose a' loro modelli fa, che loro non manchi nulla; quindi ancora è, che in Omero tutte le cose perfette si sien dette *ισαι*; il che non inteso da molti, il δαις ιση, ασπις ιση, νευς ιση, ec. han tradotto, *un egual convito*, *un eguale scudo*, *un' eguale nave ec.*, dovendo tradurre, *un pranzo compito di tutto punto*, *una perfetta nave*, *uno scudo fornito di tutto* quel, ch' è necessario a renderlo perfetto, secondo il regolo dell' arte. E così sembra, che questa nozione di giustizia, dell' esser ella riposta nel perfettamente combaciarsi le azioni cogli altrui diritti, sia un sentimento di tutto il genere umano (*a*).

CA-

(a) Era la massima di Pitagora, *το δε, Ζυγον μη υπερβαινειν, τουτεστι το ισον και δικαιον*. Merita perciò molta lode e stima l'Opera, la *Giustizia naturale* di Massimiliano Murena, nostro Giureconsulto, fondata per appunto su quest' idea di giustizia; opera dotta, ed erudita assai.

CAPITOLO IV.

Quali azioni umane sieno sottomesse alle leggi morali, e come.

§. I. BEnchè la legge naturale ordini, incateni, meni uniformemente tutte le parti di questo Mondo, grandi e piccole, animate ed inanimate, corpi e menti, conducendole armonicamente al gran fine, ch'è il bene universale; nondimeno non rovesciando ella, nè guastando le particolari nature, nè gli essenziali loro rapporti, ma a quelle, per così dire, acconciandosi, e combaciandosi; seguita, che le ordini e meni in distinti, e diversi fili, secondo che le diverse loro proprietà richieggono, ancorchè poi le particolari fila non formino che una catena medesima, ed un tutto per ogni parte perfetto e concorde. Così i corpi inanimati, siccome i globi celesti, son conservati nell' ordine, e menati al ben comune per le sole forze centrali: i corpi animati, ma irragionevoli, siccome le bestie, per le leggi di sensazione, che noi diciamo *istinti*: gli esseri intelligenti e liberi uniti a'corpi, quantunque in quanto circondati da materia sieno soggetti anch'essi a tutte le leggi meccaniche dell' universo, nondimeno nelle loro interne azioni vengono ordinati e diretti principalmente per la legge di ragione, SERBA L'EQUILIBRIO CON SERBARE I DIRITTI, della quale è detto; a cui vogliono afferrarsi, e tenervisi stretti, per esser costantemente nell' ordine, e nello stato del minimo de' mali. E perchè la nostra ragione e libertà signoreggia in tutto il resto dell' uomo, dove immediatamente, e dove per mezzane e frapposte cagioni; quindi è, che tutto quel ch' è nell' uomo, tutto quel che patiamo, o facciamo, debba esser regolato dalla medesima legge, se vogliam essere nella tranquillità.

§. II. Per poter meglio ciò intendere è da considerare, che tutt' i moti di animo, e di corpo, che in noi nascono per qualunque si è cagione, si possono rapportare a due generi, *azioni*, e *passioni*. Azione addomandasi ogni nostro moto proveniente da un principio attivo a noi interno, cioè delle forze di quel che ci anima: e passione quei moti, che in noi si ge-

nerano da cagioni esterne, sia ch' esse agiscono immediatamente sul nostro corpo, sia che non oprino di per se, che nella fantasia e nell' animo. Si pretende, che vi sieno due generi di passioni, altre appartenenti più a noi, che alle cagioni esterne, siccome sono i moti degli affetti umani, di amore, di timore, di maraviglia, di sdegno, di compassione, ec.: ed altre, che convengono più alle cagioni esterne, che a noi, come la vista, il suono, l' odorato, ec.. Quest' era la teoria di Renato. Ma questa teoria è falsa. Tutte le passioni ci vengono da cagioni esterne, sebbene non tutte ad un modo e pel medesimo canale. Certe nascono dall' urto, percosse, pressioni, frizione de' corpi circumposti sul corpo nostro, come sono le seconde: ed altre dalle forme, o immagini, che venendoci di fuori anch' elleno, commuovono prima la nostra fantasia, e quindi per la fantasia la tela nervosa, il sangue, e tutta la natura; del qual genere sono le prime.

§. III. Siccome si distinguono due generi di passioni, così dal medesimo volgo de' filosofanti si son distinte due sorte di azioni, che chiamano *meccaniche*, e *morali*. Le meccaniche nascono da una forza insita nel corpo, com' è la vegetazione, i moti animali del cuore, del polmone, e d'altre parti della nostra macchina, l'azione dell' elasticità delle fibre, la sequestrazione degli umori, ed il lor giro, &c.. Le morali provengono dalla nostra ragione e libertà, dette perciò *umane* e *volontarie*, cioè azioni, che si fanno con consiglio, e deliberatamente. Ma si sa per la Fisica, che quelle, che chiamansi azioni meccaniche, non sono, che pure passioni; perciocchè nascono più da forze corporee esterne, siccome dal lume, dal fuoco, dall' etere, dalla pressione dell' aria, che da agente intrinseco (*a*).

§. IV. Dunque a parlar propriamente non vi sono in noi altre azioni, che quelle, che nascono dalla ragione; e [illegible] dal

(a) Perchè non è ancora dimostrato, se il principio dell' elasticità sia, o no, il fluido etereo, che penetra tutt' i corpi. E quei, che il rifondono all'*attrazione universale* per far la corte al Cavalier Newton, non badano, che questo filosofo medesimo sospettava, che l' attrazione universale potesse provenire dall' istesso principio del fluido etereo. Vedi le sue *Questioni ottiche*.

dal libero arbitrio, o sia forza elettiva. So che anche su di queste siasi disputato molto, e disputisi ancora, non avendo noi, che un senso assai confuso, di quel che si chiama *azione*. Perchè, dicesi, possiamo, o no, esser liberi, tanto, da esser principj primi e indipendenti di queste nostre azioni? perocchè essendo tutti persuasi, che non vi sia cagione nessuna nel mondo, che possa nè essere, nè operare, se non in vigore della Cagion prima; sembra, che queste, che noi chiamiamo propriamente azioni, non sieno anch' esse, a parlar da filosofi, che passioni, cioè effetti d' una cagione universale, che in noi le produce secondo le regole del suo disegno (*a*). A me, cui non piace in fatto di morale sottilizzar troppo, ed andare agl' invisibili, il domandare, siamo, o no, liberi, parmi quanto il domandare, sentiamo noi, o no, d' esser intelligenti, e dotati d' una potenza di agire secondo gli appetiti nascenti dalle forme del nostro pensare. Che se siam certi, per interna coscienza, di sentire, di pensare, e di appetire; perchè nol saremo di sentir di eleggere? perchè non siamo men conscj ed internamente convinti di questo, che di quello. Nelle cose di questo mondo noi sentiam meglio gli effetti delle sostanze, che non possiamo comprenderne il fondo, nè l' infinita catena di cause, donde dipendono; e questi effetti sono da aversi per prime cagioni fisiche, e regole naturali di quegli altri, che ne seguono. Lo spinger l' occhio fino nell' antecedente eternità, o profondarlo nell' abisso della incatenatura dell' Universo, non è fatto per noi. E quando mi si oppone l' azion generale della Prima Cagion del mondo, rispondo, che poichè niente si fa, nè si può fare senza la sua forza e direzione, e che io nondimeno son conscio d' esser libero; son io una causa, ella una concausa; e perciò vi debb' essere un modo da ben combaciarsi queste due cause, ed una soluzione della proposta difficoltà, quantunque per la picciolezza della mia intelligenza siami ignota. Dee esser soddisfatto di tal risposta, chiunque è persuaso della sua incapacità. Dunque (per tornare al nostro proposito)

F 2

(a) Vedi l' Autore *Actions de Dieu sur les creatures*.

ſito) ſe non vi è in noi altra vera azione, che il giudicare, e l'eleggere ſecondo che giudichiamo; ſeguita, che la legge morale, DA' A CIASCUNO IL SUO DIRITTO, non comanda immediatamente, che a queſta ſorta di azioni; perchè non è giuſto di comandare, che a chi può, o no, obbedire.

§. V. I principj dunque delle noſtre azioni umane, e morali, cioè di quelle azioni, di cui ſi dee dar conto, ed eſſer reſponſabile all'Eterno legislatore, a noi, agli altri, e le quali meritano premio, o pena, non ſono, che due ſoli l'*intelletto*, ed il *libero arbitrio*. Ogni azione, la quale non ſi derivi da queſti principj, conforme che ſia alla legge, o contraria, è più toſto un'azione macchinale, e paſſione riſpetto all'animo, che un'azione umana. E' al di fuori dell'atmosfera della moralità. Egli è il vero, che vi poſſono eſſere certe azioni miſte; nelle quali, parte ha la macchina, e la forza degli oggetti eſterni; e parte la ragione, e la libertà, ſiccome ſon quelle, che ſi fanno per una violenza di affetti naſcenti da certe forme repentinamente agitanti, e ſcomponenti la natura. Ma perchè in queſte azioni entra ſempre per qualche porzione la coſcienza, ed il libero arbitrio, ancorchè meritino qualche riſguardo, per quel che vi è di meccanico e forzoſo (chi potrebbe non ſentire le leggi macchinali?) non ceſſano però di eſſere morali, e con ciò ſoggette alla obbligazione della legge.

§. VI. Qui ci ſi dirà, credo io, non debb'egli l'uomo render conto al Legislatore di niun moto meccanico, di niuno appetito, di niuna paſſione? Queſto non è differente dal laſciare l'impunità a tutte le ſcelleraggini. Al che riſpondo, che o ſi conſidera il moto meccanico, ſiccome puramente proveniente da fiſiche cagioni interne, o eſterne; o in quanto vi ha qualche parte la ragione e l'arbitrio nell'averlo prevenuto, acceſo, portato avanti, o di non avere impedito quanto ſi poteva e conveniva, perchè non naſceſſe; o nato, di non averlo ripreſſo nel miglior modo, ch'era poſſibile, e governatolo a tenore della legge. Nel primo caſo, quei moti non ſon ſoggetti, che alle ſole leggi corporee, delle

qua-

quali niun uomo potrebbe eſſer aſtretto a render conto ſe non iniquamente ; perchè chi può da me chiedere , che io renda conto di quel , che non è di me , nè della mia volontà, ma di altri , cioè di cagioni forzoſe ? E quando ſi vede, chè alcune leggi puniſcono i matti , o incarcerandogli , o battendogli , o cicatrizzandoli , non ſono da aver per pene morali, ma per rimedj fiſici, come ſi fa ne' morbi anche de' ſani con de' ſalaſſi, de' cauterj, delle ſcoriazioni , delle legature, ec. . Nel ſecondo , quelle azioni , o omiſſioni della ragione e dell' arbitrio ſono ſempre ſotto l'obbligazione della legge morale , come quelle, le quali ſono nel noſtro potere . S. Agoſtino chiede, quanto peccò Lot nel giacerſi con le figlie : e riſponde aſſai avvedutamente , *non quantum ille inceſtus* , *ſed quantum illa ebrietas meruit* . Perchè eſſendo ſtata quell' azione fatta da un briaco , potea parer meccanica , e fuori della ſignoria dell' animo . E perciò era ſolo a diſcuterſi, quanto egli , il buon vecchio, avea conferito del ſuo a quella ubbriachezza . E queſta ſembra la regola generale da giudicar dirittamente di sì fatti caſi . Che ſe Licurgo puniva due volte i delitti d' ubbriachezza , non era già per punire i moti animali ed irragionevoli , ma per avvezzare i Cittadini alla temperanza : erano dunque rimedj , non pene . E le *azioni noxali* de' Romani nelle beſtie , erano pene de' padroni, per inſegnar loro la diligenza, la circoſpezione , ed il riſpetto , che debbe avere l' un uomo a' diritti degli altri . Come i vivicomburj degli animali , che avean ſervito a' beſtiali appetiti degli uomini , erano nella legge Moſaica indiritti a ſpaventar la fantaſia de' razionali , la ſola fucina , dove o prende corpo, o ſi affila la libidine , ed ogni paſſione .

§. VII. E qui mi viene in acconcio di conſiderare quanto importi , perchè l' uomo ſerbi coſtantemente la legge morale , ed a quella avviticchiato ſi conduca diritto al ſuo fine, non ſolo di mantenere tranquilla la ſua ragione , ed obbediente l'appetito , ed i muſcoli , e le membra del corpo eſercitate al travaglio, ma di ſtudiarſi eziandio di render quella ogni giorno più chiara e ſavia, e di far l'appetito docile , ed il corpo paziente di fatica metodica . Perchè non è poſſibile che ſi vegga la

leg-

legge nelle tenebre della ragione, o che vi ſi attacchi, dove l'appetito venga caparbio ed indomito, ed il corpo aſpernante di moti metodici. E perchè quella forza abituale d'intendimento, ch'è detto lume, e ſapienza, è quell' abituale docilità dell' appetito, ed obbedienza del corpo, non ſono, che virtù, conciossiachè virtù, e forza abituale ſuonino, com'è detto, il medeſimo; ſeguita, che l'uomo non poſſa ſchivare gli errori, ed i mali, che ne derivano, ſe non pel ſolo uſo di sì fatte virtù intellettuali, morali, meccaniche, rendute natura per la continua diſciplina, e per l'oſtinata voglia di conformarviſi.

§. IX. Ma conſideriamo più d'appreſſo la forza di queſti principj. E' detto, che niun' azione viene di per ſe ſotto all' ordinamento della legge morale, ſe non quella, ch'è razionale, cioè o naſcente, o regolata dalla facoltà cognoſcitiva, e dall' elettiva; delle quali due facoltà la prima entra a formare un' azione razionale col conſiglio, e col deliberare, cioè col paragone, ch' ella fa di queſt' azione con la legge; l'altra con eleggere liberamente il partito, che ci va a grado. Il concorſo della facoltà cognoſcitiva in formare un'azione razionale e morale diceſi συνείδησις *Coſcienza*, come chi diceſſe *l' accozzare inſieme e vedere ad un tratto più coſe, e pareggiarle fra loro*; perchè in fatti quel paragone tra l'azione, e la legge è un diſcorſo sì corto, che ſembra più toſto ſenſo, che raziocinio. Pur quando ſi voglia ſviluppare, fia ſempre un ſillogiſmo, il cui principio è la legge SERBA I DIRITTI, l'applicazione il fatto, la conſeguenza il giudizio, che ci aſſolve, o condanna ſul fatto, o ci ſtimola a fare, o ad abbandonare l' impreſa da farſi. Un ladro, dove non s'abbacini nell' ipoteſi, dirà nel ſuo cuore, *non ſi vuol toccare il diritto di neſſuno; ſe dunque quel che io prendo è d'altri; ſo contro alla legge, e ſono nella pena della legge*. E' un raziocinio, che naturalmente fa ognuno, che commette un' ingiuſtizia, o una diſoneſtà; il quale non ſi può non ſentire, ſe non da chi non ſente i palpiti del cuore.

§. X. Si ſon diſtinte diverſe ſorte di coſcienze, o per la diverſità de' principj, o per la varia maniera di applicargli,

gli, e di giudicare delle noſtre azioni, le quali noi accenneremo breviſſimamente. Ed in prima vi è una coſcienza *buona*, ed una *malvagia*, e queſta in due maniere, o in abito, o in atto. Quell' uomo, il quale è abituato al bene, per modo che ſembri naturalmente aborrire dall' ingiuſtizia, dall' inumanità, e da ogni aſpetto di vizio, diceſi avere una coſcienza buona abitualmente. E queſta coſtituiſce propriamente l' uomo giuſto, ed oneſto; perchè non è da ritrovare niuno ſcellerato, a cui qualche volta non piaccia un atto di virtù. Ma ſe egli ſi diletti dell' iniquità, e della pravità, e vi ſia incallito, facendo poco o niun conto del ſenſo della natura (*a*), diceſi avere una coſcienza malvagia abitualmente, ed è il vero iniquo e cattivo ed abominevole uomo. In particolare poi ed in atto la coſcienza diceſi buona, come non ci rinfaccia nulla di contrario alla legge: è macchiata, ſe ci rinfaccia qualche delitto, o vizio. Come non vi è uomo quaggiù tra noi, il quale ſia per ogni verſo e coſtantemente nè buono, nè malvagio; così un atto, o due, e di rado, di bontà, non renderanno buono il cattivo; nè qualche debolezza, o traſporto, e ſcapolata renderà triſto ed iniquo un uomo giuſto e dabbene. Al che ſi vuol diligentemente badare nel giudicar delle perſone; perchè chi voleſſe trovare un uomo ſenza difetto alcuno e magagna, e lindo di pennello, vorrebbe trovare un globo tra il genere de' poligoni.

§. VIII. E' una verità conoſciutiſſima, che la buona coſcienza, ed intendo dell' abituale, differiſce poco dallo ſtato della preſente noſtra felicità. E' un piacere puro e grande quel

Nil conſcire ſibi, nulla palleſcere culpa.

Dunque la mala coſcienza abituata è il maſſimo de' mali di queſta terra, ancorchè a certi paja, che i triſti uomini e facinoroſi ſe ne curino poco, guardando più all' eſterno delle perſone, che a quel che paſſa nel cuore, nel quale ſolo può rin-

(a) Perchè anche i più incalliti il ſentono. *Damnant, & faciunt*, era la fraſe di Tacito. I Canadeſi piangono, quando ſacrificano un nemico. *Hennepin.*

rinvenirsi la sede della felicità e della miseria; perchè in quel solo sentonsi i piaceri e i dolori. Nel rigoglio della vita giovanile quei pungoli della coscienza de' malvagi, ancorchè dilaceranti, vengono nondimeno ad esser in certo modo soprafsfatti dalla quantità di azione, e dalle infinite esterne ed interne occupazioni, che si danno i cattivi. Ma come quest' azione viene a scemarsi e rallentarsi, que' rimorsi s' accumulano, riprendono tutta la forza, ed opprimono lo spirito. Di qui è che voi non troverete facilmente un facinoroso, che fatto vecchio, o cagionevole, non venga pensieroso, malinconico, taciturno, e che non mostri in faccia le furie vecchie e spietate, che gli dilacerano l'anima: dove chè gli uomini dabbene, e stati giusti, e compassionevoli di altrui; tanto più son soddisfatti e tranquilli, quanto più il bollore delle passioni va raffreddandosi.

§. XI. La coscienza, che previene l' azione, o l' omissione, prima consultando, che si adoperi (il che è proprio del savio ed onesto uomo), dicesi antecedente. Ma se ragiona poichè si è fatto, o tralasciato, come sogliono fare gli sciocchi ed i viziosi, e dire, *cosa fatta capo ha*, dicesi conseguente. La coscienza antecedente non può esser figlia, che di una savia educazione, dura, severa, continuata per lungo tempo, ed abituata alla massima, *non si vuol niente fare nè dire, se non sia prima ben discettato ed esaminato nell' animo suo*: ma la conseguente nasce o da un certo caldo di natura, che porti altrui prima a fare, che a consultare, o da trascurata educazione; perchè l' uomo non può esser niente di buono senza disciplina; la quale come manca, egli è sempre ragazzo, avendo molto moto, e poco, o niun consiglio. La coscienza antecedente, il cui principio è una legge vetante, come, *non spergiurare*, *non calunniare*, *non fare ingiuria a chicchessia*, chiamasi *revocante*, per l' effetto che produce su l' animo: ma se il principio sia una legge precipiente, siccome *ama il padre e la madre*, *soccorri al bisognoso*, *rendi il deposito*, *perdona le ingiurie*, dicesi *istigante* per la medesima ragione. Finalmente se la legge è permittente, come, *serviti de' tuoi diritti in quel modo*, *che più ti torna*

in

in acconcio, addomandasi ammonente. Il suo abito dicesi *prudenza*, madre e balia d'ogni virtù.

§. XII. In oltre la coscienza può essere vera, o erronea, certa, o probabile. Quando la legge è vera, e ben intesa, e giustamente applicata ad un definito e circostanziato fatto, l'illazione dicesi vera e necessaria. Ma se sia o falsa la legge, o mal intesa, o falso il fatto, o mal tirata la conseguenza, la coscienza è erronea. *Il consumare le nozze con una Vergine*, dicono alcuni Indiani, *è un' impurità innanzi a Dio; si vuol dunque lasciar le primizie a gente impura*. Coscienza, che pecca nel principio: come quell'altra de' Maomettani, *è da scannarsi, o bruciarsi per amor di Dio chiunque non è Maomettano* (a). Ma la massima parte delle coscienze erronee viene dalla non giusta applicazione della regola, peccando la maggior parte delle persone più nell' *ipotesi*, che nella *tesi*. Perchè i principj del giusto e dell' onesto son pochi, e sentiti nell'animo: ma essendo i fatti umani come corpi d' infinite facce, e niun' azione potendo esser giusta, se non quella, che guarda alle leggi per tutt' i versi, dond'è il dettato *bonum ex integra causa*; egli non è agevole a farsi, e la maggior parte degli uomini non risguardano le loro azioni, che per un lato. Così voi, a domandare anche gli assassini, non troverete nessuno, che vi dica in tesi, *è giusto lo spogliare altri del suo*; e s' egli il fa, vi dirà, che il bisogno, l' altrui sevizia, o ingordigia, le circostanze del tempo, del luogo, ec. sieno un' eccezione alla regola. Niun vi dirà, *egli è lecito far del male a' nostri simili*; ma ve n' ha infiniti, i quali cercano, per una pazza avidità, di possedere più di quel che loro bisogna, al qual modo lasciano molti altri ignudi e mendichi, senza intanto farsene uno scrupolo al mondo. Finalmente Lucrezia Romana ammazzandosi errava nella conseguenza. Ella era nell' animo suo rea d' adulterio, perchè l' aver condisceso fu un' azione mista; ma non era giudice di

 se

(a) Cristo dice (*Joan. XII.*) *che non è venuto a giudicare il mondo, ma a salvarlo: e se alcuno è giudicato e dannato per chiuder gli occhi al lume, si giudica e danna da se. E non è venuto a perdere, ma a salvare'. Luc. IX.*

ſe ſteſſa, nè poteva (almeno nel corpo civile) punire il ſuo delitto con le ſue mani.

§.XIII.Si è controvertito, ſe la coſcienza erronea ſia da ſeguire, e ſe pecchi colui, che vi ſi oppone. Sembra, che la domanda medeſima faccia orrore ad un' anima ben fatta. L' errore potrebb' eſſere la regola della vita diritta e giuſta? Pure è da riſpondere, che ſe l' errore è vincibile e volontario, è reo colui, il quale ſi regola con sì fatta coſcienza. Niun errore volontario e vincibile può ſottrarci dalla legge; perchè la legge per appunto ci ſi dà, affinchè ſcuotiamo la noſtra ſonnolenza. Ella è una verga diritta pendente ſu la teſta de'mortali, e minacciante. Ma ſe l' errore è involontario ed invincibile, è reo colui, che opera altrimenti. Non perchè l' opporſi ad una tale coſcienza erronea ſia opporſi a veruna legge particolare in ſu quel fatto; ma perchè è moſtrare un generale diſprezzo d' ogni legge, e di non curare il legislatore; e queſta è reità, come quella, che naſce da animo mal diſpoſto, e intolerante di regola e di Sovrano.

§. XIV. La coſcienza è certa, quando il principio non è, che la legge ben inteſa, il fatto accertato, diſtinto, ben circoſtanziato, la conſeguenza neceſſaria; la quale non manca mai a neſſuno nelle teſi generali di giuſtizia e di probità. Se il principio non è la legge, ma l' opinione de' Dottori: o ſe è la legge, non n' è però chiaro il ſenſo: o ſe il ſenſo è retto, il fatto non è ben liquido, nè cognito per tutte le ſue circoſtanze: allora non vedendoſi che una parte della certezza; la coſcienza vuolſi avere per probabile; perchè dove non ſi vede tutta la certezza, ma una parte ſolamente; quella parte appunto, ſiccome abbiamo dimoſtrato nella Logica, è quella, che diceſi Probabilità. Ariſtotile chiama in queſte materie probabile quel, che o pare a molti, o a pochi, ma ſcelti. Come la probabilità in materia di coſtumi è intrinſeca o eſtrinſeca; e quella vien regolata dalla legge, queſta dall'opinione degl' interpreti; ſi vede, che Ariſtotile ha voluto qui definire la probabilità eſtrinſeca; la quale non può avere altro diritto, che d' eſſere indizio ed argomento dell' intrinſeca, ſola vera probabilità. Perchè quegl' interpreti ſarebbero eſſi i noſtri

Le-

Legislatori? Dov' è, che a me pare, che così nella Città della natura, come nelle particolari Repubbliche, tutti coloro, i quali, potendo studiar la legge medesima, si danno a regolar la loro vita e quella degli altri co' Casisti, e Forensi, non facciano meno, che cacciar del Mondo Dio, e delle Città i Sovrani. Perocchè vi è egli differenza tra *Sovrano*, e *Legislatore*? Se i Casisti, ed i Forensi sono i nostri Legislatori; son dunque i nostri Sovrani. Non saprei, perchè i Sovrani, gelosi per altro della loro prerogativa, e del ben del pubblico, se ne curino poi tanto poco (*a*).

§. XV. Si vuol qui però avvertire, che come noi usciamo della Geometria pura, in niun' altra cosa è facile di trovare delle certezze matematiche, o delle pure evidenze (*b*). Il lume dell'altre scienze è un po' crepuscolare. Quindi è, che nelle scienze morali e politiche i punti certi sono assai pochi, e negli altri è forza, per mancanza di meglio, di contentarsi della probabilità. Ma queste probabilità vogliono esser sempre regolate dalla legge, perchè non sieno nostri capricci. E' il vero, che non possono tutti gli uomini avere rischiarata, destra, spedita la facoltà ragionatrice; ond' è, che non si possa fare a meno, che la moltitudine nella maggior parte de' casi non si regoli colle probabilità estrinseche, cioè coll' autorità di coloro, che sono la lor guida. Ma si porrà nella stessa classe i savj reggitori della moltitudine, ed i Legislatori? Questo nel Mondo sarebbe introdurre un Politeismo, e nel governo civile un'Oclocrazia.

§. XVI. La coscienza, la quale è agitata da forti passioni, o incallita in certi abiti viziosi, suole addimandarsi *schiava*. Ma se ella viene a calmarsi, o a disbrigarsi di quegli abiti, che la inceppavano, dicesi *libera*. Si vuol nondimeno intendere, che niuna è tanto schiava, che, finchè serba l'uso della ragione, non sia ancora bastantemente libera: e niuna

G 2 tan-

(a) Era una delle leggi de' Visigoti, *che niun magistrato ardisse di giudicare d'un caso non espresso nella legge*. Legge, che arresta veramente di molti giudizj, ma impedisce infinite iniquità, che possono nascere dal capriccio de' Giudici. Gl' Inglesi serbano tuttavia questa legge.

(b) Veggansi i Prolegomeni agli Elementi di Euclide del P. Claudio.

tanto libera, cui le sensazioni naturali, i colpi delle passioni, l'ignoranza, e l'errore, non pieghino alquanto da una delle parti. Tal' è la condizione degli uomini di quaggiù, nè potrebbe verun' umana disciplina cambiarla. Donde nasce, che non si vuole aver per li primi tanta condiscendenza da esentarli da ogni pena della legge; nè tanta severità pe' secondi, da condannarli come indegni di vivere per ogni trascorso. Questo mostra la necessità di quella virtù de' giudici, che Aristotile chiama ἐπιείκεια *epiicia*: come chi dicesse, *cedere alquanto del diritto*, e noi Italiani abbiam nominato *equità*.

§.XVII. Finalmente la coscienza poco curante de'suoi doveri, dicesi *sonnacchiosa*: e se non sente nulla nè nel bene, nè nel male, quasi immersa nella negligenza, ed in una indifferenza Pirronica, vien nominata *cauterio*, e *fungo*: la quale come ritorna al suo dovere, appellasi *risvegliata*. Niente fa più le coscienze cauteriate, quanto una lunga serie di prosperità, e niente più attente, quanto le disgrazie ed i mali. Perchè il piacere è una spezie di letargo: e i dolori sono de' pungoli, che destano l'elasticità umana. *Le miserie*, diceva Galba a Pisone, *si tollerano, e fanno l'uomo accorto e forte: la prosperità ci guasta*. E di qui viene, che voi non sentirete mai parlare la lingua della virtù, se non ne' travagli: e l'uomo, le famiglie, le nazioni, non mettono giudizio, nè conoscono tutto il vigore della natura, che ne' tempi di tribolazione. *Quali sono stati i savj, buoni, gran Principi?* domandavasi ad un Istorico. E quegli, *gli educati nelle afflizioni e nelle miserie: E' difficile esser savio, ed allievo della buona fortuna*.

§.XVIII. Dalle quali definizioni tutte quante si può comprendere, che la coscienza propriamente non è, che una, cioè un senso repentino, giudice del giusto, e dell'ingiusto, dell'onesto, e del disonesto, nascente dal confrontare la legge scolpita nel cuore col fatto: e che tutti quei nomi non sono, che di varie modificazioni di sì fatti giudizj. In oltre, che quella, che si chiama coscienza tranquilla, o inquieta, è un senso fisico nascente dalla coscienza morale, e non già una coscienza morale; è dunque, non coscienza, ma effetto della coscien-

ſcienza. E nondimeno, perchè è effetto della natura, è ſempre, com'è detto, o un premio d'un animo virtuoſo, o una pena d'un malvagio. Diceva un uomo ad un virtuoſo: *Traſimaco uomo triſto, iniquo, crudele, è più fortunato di te, che ſei un buon uomo*. Queſti, *ſe io amaſſi vendicarmi di lui, mi terrei troppo crudele del dargli quei cruccj, quelle mordaci cure, quei batticuori, quei ſopraſſalti notturni, che ſo che il tormentano*.

§. XIX. Ma diſcutiamo meglio, ſe quella pace di coſcienza, la qual'è ne'virtuoſi, ed oneſti uomini, e quei torbidi e rimorſi, che dilacerano i facinoroſi, ſieno eſſi effetti di natura, o di opinione. Vi ſono ſtati di coloro, che gli hanno attribuiti all'opinione; e tra queſti l'Autore della *favola delle Api*, poco, cred'io, riflettendo all'ordine ed alla forza della natura. In queſt'ordine v'ha di molte coſe conformi al noſtro natural temperamento, al fiſico; le quali ci aſſettano per una forza energetica; e molte diſcordi e ripugnanti; gran parte delle quali ſi conoſce più per un tocco di ſenſo, che per rifleſſioni, ed argomenti. Quindi è, che il ſenſo delle prime genera in noi piacere e ſoddisfazione, per un natural combaciamento; e noja e ſollecitudine quello delle ſeconde. Ora, com'è dimoſtrato nell'antecedente Capitolo, niente è più alla natura, e fine noſtro concorde, quanto le azioni giuſte, ed oneſte, niente più oppoſto e diſcorde, quanto l'ingiuſte, e le diſoneſte. E perchè la giuſtizia, l'oneſtà, la virtù, e l'ingiuſtizia, la diſoneſtà, il vizio conoſconſi per un ſenſo interno, o per un tatto morale; ſi può quindi intendere, che la pace della coſcienza, o il rimorſo, ſieno effetti della natura, non dell'opinione. Quell'è vero, che può ben l'opinione rinforzargli, o indebolirli, come è provato per la Storia di tutt'i popoli, preſſo a' quali la rigida e virtuoſa educazione corrobora il ſenſo della natura; e la ſcoſtumatezza, introdottaviſi a poco a poco, viene a indebolirlo, e a generare una maligna indifferenza.

§. XX. Si chiede, è ella la coſcienza regola delle azioni e della vita noſtra? La regola della vita dell'uomo vuol eſſere, com'è detto di ſopra, vera, retta, coſtante,

di-

divina, obbligante. Dunque se la coscienza si prenda per un senso interno, con poco, o niun risguardo ad altra legge, non può esser regola a se medesima; perchè questo senso spesso è un senso alterato o da passioni, o da temperamento, o da abiti, o da pregiudizio. Ma se per coscienza s'intende, siccome si dee, un senso ragionato, il cui principio sia la legge insita, *rendi a ciascuno il suo diritto*, allora ella è regola, non già di per se, ma per vigore della legge insita, che in lei lampeggia. A parlar diritto, la coscienza dee più tosto mostrarci la regola, che essere ella medesima regola; per modo che amerei, che si abolisse una tale espressione, e si togliesse dalle menti degli uomini, perchè si venisse a levare l'occasione di credere esser noi la regola di noi medesimi. Troppo è l'uomo portato a misurar ogni altra cosa per la misura di se; e non si vuol confermare in un errore sì nocevole alla propria ed all'altrui felicità.

§. XXI. La seconda questione è, dove la coscienza non può esser certa, da qual grado di probabilità dobbiamo noi esser regolati? Rispondo, che la probabilità, che ci dee regolare ne' casi incerti, vuol esser primamente l'intrinseca, non già l'estrinseca, cioè quella, che nasce dalla legge, e dal fatto, non già dall'opinione de' Dottori; perchè questa è sempre in ragion di quella, non vi potendo essere probabilità estrinseca, senza intrinseca, secondo che altrove è detto. Secondariamente dove i gradi di probabilità sieno diversi, purchè ambidue sieno sostenuti da qualche aspetto della legge di giustizia e di onestà, si dee attaccare al più grande, come quello, ch'è meno distante dal vero. E' una regola di senso comune, della quale se ci serviamo in ogni altra materia, perchè ne dovremmo eccettuare le scienze morali? Anzi in niuna è tanto dell'interesse nostro serbarla intatta, quanto in queste; donde principalmente dipende la nostra, e l'altrui quiete, e felicità. In terzo luogo, se i gradi di probabilità sieno uguali da ambe le parti, o si vuol sospendere l'azione fino a che non veggiamo più chiaramente; o volendo agire, si vuol mettere dalla parte più sicura per esser legge. La legge è l'imperio di Dio onnipotente. Voler nel dubbio prender le parti della

no-

noſtra libertà contra l'obbligazione della legge, è un voler tranſigere con Dio. E chi ſia tanto ardito a perſuaderſelo? La legge è una tal linea retta, che non potrebbe cedere neppure un punto, ſenza ceſſar d'eſſer diritta. E il dire, che in quel caſo reſtino ſaldi i diritti della libertà, è il non capire, perchè ci è ſtata data legge. Perchè ſe la legge non ci è data, che per regolar la libertà, tradita ſpeſſo dall'acciecamento del proprio intereſſe, e dalla violenza delle paſſioni; in dubbio ſi vuol temere più toſto dell'abuſo de' noſtri diritti, che del ſoverchio imperio della legge. Senza che vi può eſſere in noi altro diritto contra la legge di Dio, ſe non d'ubbidire! I noſtri diritti ſono anteriori alle leggi civili, ma non alla naturale (a).

§. XXII. Vi può eſſere poca controverſia ſul fin qui detto, dove ſi diſputi di buona fede. Quel tenta molti, ſe la minor probabilità è dalla parte della legge, e la maggiore da quella del noſtro arbitrio; che farà l'uomo ſavio, oneſto, virtuoſo, e cordialmente amante di eſſer giuſto? Ho letto, che a Coſtantinopoli non che la chiara e diſtinta veduta dello Stendardo di Maometto, ma pure un'ombra, un barlume, acqueta le più acceſe rivoluzioni: tra noi ſi diſputa, ſe comparendo la deſtra di Dio, ancorchè tra le nubi, ſia a ſeguir piuttoſto quella, che le noſtre concupiſcenze. E' vero, quel *lume luce nelle tenebre:* ma è perciò da amarſi più le tenebre delle noſtre paſſioni, che le ſcintille della legge? Datemi un uomo giuſto, e candido, cui non domini nè lo ſconcerto, che genera l'ira, nè l'intereſſe perſonale, nè la libidine, nè verun altro affetto torbido, e vi dico, ch'egli ſi vergognerà di queſtionare ſul noſtro punto: ch'egli ſtimerà inudita arroganza voler venire a tranſazione coll'Altiſſimo, e mettere a riſchio la ſua pace e felicità.

§. XXIII. Ecco quel che turba gl'ignoranti. La legge, di-

(a) E' il caſo diſputato da S. Paolo agli Ebrei: *paruit Abraham, & reputatum eſt illi ad juſtitiam*. Perchè ancorchè gli pareſſe grave l'ammazzar ſuo figlio; nondimeno, quando Dio parlava chiaro, s'aveva a riputar giuſto il comando. Si può eſaminare ſe Dio l'ha comandato, ma non ſe ha il diritto di comandarlo.

dicon essi, a questo modo sarà una tiranna, che c'involi fino il piacere di sentirci liberi. Si vede qui l'aria della stultizia, e odesi la voce dell'iniquità, e della deboscia. I. L'uomo non è mai libero, dove non la ragione il regola, ma il trascina la passione. Or la legge è la sola vera e sola diritta ragione. *Il solo savio è libero*, diceano gli Stoici. Tutta la vita umana pruova questa massima. Un onesto schiavo, discreto, paziente, virtuoso, schiavo di Caligola, o di Nerone, non sarà egli più libero di queste bestie putride e feroci? *Chi compra un Signore*, gridava Diogene, quando il suo padrone il vendeva. II. Il dire, che la legge c'invidj i piaceri, è o la più grande sciocchezza, o la più gran calunnia. Dove la legge ha ella vietato di mangiare, di bere, di dormire, di dilettare le sue orecchie colla musica, le narici con degli odori, di avere una moglie? Ha ella mai proibito il piacere di aver de'beni, di goder l'amicizia e la conversazione degli uomini? Ma ben dirà ella, e dee, guarda che non ti nuocciano: che non nuocciano a coloro, senza la società de'quali tu non puoi vivere: che non deroghino al rispetto ed alla venerazione del Legislatore: dirà, scegli quel che più può fare la serenità della mente, la tranquillità del cuore, la sanità del corpo: quel che ti rende amico e caro al genere umano, maggior piacere del quale chi potrebbe immaginarsi? Quelle voci, *padre della padria*, *amico degli amici*, *fratello del genere umano*, hanno per ogni anima savia quel gusto puro, placido, costante, cui niente potrebbe agguagliare. E' ella tiranna legge? No; ma bene è di noi tiranna la nostra stolidezza (a), e la libidine degli affetti.

§. XXIV. Vi sono di certi vizj, per cui può accadere, che la ragione non faccia il suo dovere nel giudicar del giusto, o dell'

(a) Mi muovono le novissime parole del fu Delfino, dette al Duca di Bery. *Mio figlio, se voi monterete sul trono, sovvengavi, che non vi sarà altra differenza tra voi ed i vostri sudditi, che quella accordatavi dalla provvidenza, di occuparvi, e contribuire incessantemente alla loro felicità* ...... Gazzetta di Parigi ..... Quest'appunto è la vera felicità de' Sovrani: e questo fa la loro libertà. Non sarebbe ella la libertà e la felicità de'privati?

dell' ingiusto, o il faccia male. Tali sono la stupidità, la rustichezza, l' ignoranza, l'errore. La stupidità quando è naturale, è nascente da guasto temperamento, priva l' uomo del discorso; nel qual caso viene ad essere in certo modo sottratto dall' obbligazione della legge morale, non altrimenti che s' egli fosse un fanciullino, o una bestia. Ma la rusticità, e l' ignoranza non ci privando dell' uso della ragione, ma bensì di certe notizie, e di certi fini o lunghi ragionamenti, può solamente scusarci in quel, che non era per noi possibile sapere, e giudicare, non già ne' sensi naturali di giustizia, e d' onestà, i quali sono indelebili dal cuore umano. Un rustico, un selvaggio, un ignorante può abbacinarsi in certe complicate ipotesi, ma non mai nelle tesi generali. Se si dee, o no, render il deposito al proprio padrone, non vi sarà niuno tanto rustico, che non l' intenda. Ma nel caso, se il rendo, perisco io, se no, il padrone, potrebbe bene un poco ragionante e poco fermo nella virtù, intricarsi, e non sapersi che fare.

§.XXV. Quest'ignoranza, e questo errore, di cui si è detto, dicesi ignoranza, ed errore invincibile, e però involontario. Ma vi sono delle ignoranze, e degli errori vincibili, e volontarj, e sono quando per la comune diligenza degli uomini potea risapersi il vero; ed uscir dell' errore. E' una colpa grave l' aver negligentato quel, che il comune degli uomini sa bene. E se quest' ignoranza, o errore è in quelle cose, le quali pel posto, che occupiamo, non solo poteano, ma doveano sapersi, è sempre un delitto; perchè è una violazione dell' essenza del patto, che facciamo colla nazione. Un giudice non potrebbe scusarsi d' ignorar le leggi, nè un Vescovo, o un Parroco i Canoni, nè un Generale l' arte della guerra. Chiunque imprende ad esercitar un mestiero, per un patto tacito, o espresso, o protesta, o si obbliga a saperne le regole. E' nondimeno da avvertire, che benchè in questi casi l' ignoranza dell' arte, e della legge sia un *dolus malus;* l' ignoranza però del fatto, o delle circostanze del fatto, può facilmente avvenire d' essere irreprensibile; non vi essendo niuno nè di tanta capacità, nè di sì grande dili-

genza ed attenzione, al cui occhio non possa scappare un fatto, o una sua circostanza, in cui non possa aver luogo una smemorataggine ec.. Al che si aggiunga la scaltrezza, e la malizia di coloro, a cui spesso importa oscurarli. Ma neppure è da negarsi, che potrebbe la negligenza d' un uomo nell' ignorar certi fatti arrivare fino al delitto, dove quelli fatti fosser noti a tutti, o a molti, o di leggiera investigazione; come sarebbe, se a tutto un popolo fosse noto, che i magistrati vendan la giustizia, ed opprimono i popoli, e nondimeno non si sapesse dal Sovrano, il quale era il caso dell' Imperador Claudio, e di molti altri. Quel, che gabba molti, è il credersi, che il governare altri sia un posto di voluttà, e di riposo; dovechè niun grado dee riputarsi per l'uom giusto più faticoso ed inquieto, e di più stretta obbligazione, come quello, sopra cui è fondata la fede pubblica, dalla quale nasce la sicurtà di ciascun Cittadino. E di qui è, stimo io, che Platone, richiedea ne' custodi delle Città la sagacità, il coraggio, e la vigilanza de' Cani. Ma v'ha certi secoli di vertigine negli Stati, in cui si vedrà ogni uomo girare intronato.

§.XXVI. Diciam' ora del libero arbitrio. Il libero arbitrio è, siccom' è già detto, quella facoltà deliberatrice dell' animo nostro, per cui paragonando le diverse forme e cose tra loro, e con noi, e pesando le nostre sensazioni, eleggiam di fare, o no, ed a quel modo, che più stimiamo condurre al nostro fine. E' sì certo, che perchè un' azione, od omissione sia degna di premio, o pena, di lode, o biasimo, debba esser fatta con libertà, che si vuol riputare per assioma non altrimenti certo, che gli Euclidei, un detto di S. Agostino, *peccatum adeo est voluntarium, ut si voluntas desit, peccatum non est;* perchè il peccato è immediatamente nel disordine dell' *appetito elettivo*, il quale dicesi *volontà libera*. Pur si vuol considerare, che un' azione può esser volontaria *in se*, ed *in causa*, siccome si dice, e si dice bene. Perchè non è da riputarsi azione libera solo quella, ch' io so, volendola fare mentre la so, ma quella eziandio, la quale ancorchè necessariamente si faccia, nondimeno si è proccurata per un' altra azione antecedentemente di piena e libera volon-

lontà. Le nostre Costituzioni puniscono un, che cadendo da un tavolato di fabbrica ammazzi alcuno di quelli, che si trovan passando di giù. Il che potrebbe parere strano e poco ragionevole a' meno accorti. Ma se consideriamo, che poteva esser cresciuta la negligenza, o l'avarizia nel fabbricare degli aniti, da poterne leggiermente cadere, e che da sì fatti vizj nascessero de' frequenti disastri; veggiamo subito, che il Legislatore avea ragione di punire coloro, che a questo modo venivano a far male a se ed agli altri. La legge dee, quanto può, prevenire il male, e sbarbicarne le radici. Quel medicare de' sintomi senza altrimenti curarsi della cagione del morbo, non è de' buoni Medici.

§. XXVII. Dirà qui taluno: se la volontà è appetito; seguita, che ogni appetito contra la legge sia reo, e perciò sieno peccati tutt' i moti, che in noi si destano non confacenti alla regola del giusto, e dell'onesto. Or chi potrebbe essere innocente a questo modo? Rispondo, che io so, che alcuni Teologi hanno avuto in conto di peccati tutt' i moti dell' appetito ribelli alla legge, confondendo, cred' io, l'idea di *viziosità*, e di *peccato*. Non dubito, che quei moti non sieno delle viziosità, che non di rado ci rovinano nel peccato. Ma quanto al peccato, si vogliono distinguere i moti dell' appetito sensitivo da quelli della volontà, che son moti ragionevoli e di elezione. I primi spesso non sono, che o meccanici, o primi tocchi ed irreparabili delle forme ed immaginazioni delle cose: e perciò se non vi hanno niente cooperato la ragione, e la forza elettiva della ragione, sono immuni dalla legge morale. Non si può giustamente condannar quel ch'è per noi impossibile ad evitarsi; ed il non esser tocco dagli aspetti delle cose, in mezzo a cui siamo, non è possibile per niun uomo, che abbia sensi e conoscenza. Quell' *impossibile est non tangi pulchre visis*, è un continuo dettato della natura di tutti. A me non piace quella morale, che vuol piuttosto sbarbicare, che regolar la natura; poichè la natura non vorrà essere sbarbicata, e sarà o vilipesa, o delusa quella Morale, che il tenta. Ma gli altri nascendo da ragione, e considerazione, o essendo quei medesimi nati per

leggi meccaniche, e poi alimentati dalla elezione, son sempre liberi, e sempre soggetti all' obbligazione morale. Perchè la volontà è una tal potenza, che niun' altra potrebbe determinare, se ella non determini se medesima, siccome è provato per mille sperienze, che n' abbiamo.

§.XXVIII. Ma vi sono stati pel contrario altri, e ve n'ha ancora, i quali hanno detto, ed insegnato, che perchè un' azione sia buona, o mala moralmente, si richiegga un perfetto equilibrio in colui, che agisce, o tralascia, e ciò vale a dire, che quando egli agisce non sia per niente più tratto dall' una parte, che dall' altra. Quest' opinione si può chiamare il *qui tollit peccata mundi;* imperciocchè non è possibile, che vi sia un uomo, il quale si determini a fare, o tralasciare che che sia, senza veruno allettamento dalla parte di quel che fa, o tralascia, essendo il motivo di tutte le nostre determinazioni l' inquietudine. L' idee, che si presentano alla nostra ragione, si concepiscono da noi sempre come o buone, o male, o indifferenti. Quando ci pajono indifferenti, non destando in noi nessuna sollecitudine, non ci muovono per niente, e ci lasciano nel perfetto equilibrio. Ma se esse ci sembran buone, o male, generano in noi inevitabilmente un allettamento, o un orrore, e timore; il che toglie certamente l' equilibrio meccanico. Ma pure quell' allettamento, o quell' orrore, son tali, che son sottomessi alla signoria della libertà, la quale per qualunque sbilanciamento fisico, resta sempre di se signora. La storia degli uomini c' insegna non esservi niuno sì gran piacere, a cui non si possa liberamente rinunciare; e niuno tanto dolore, che non si possa tollerare arditamente, e con franchezza. *Ripeti*, disse Socrate a quel Coro di Tragedia, che cantava, *l' uomo esser animale nato a tollerare anche quel che sembra intollerabile.*

§.XXIX. Che diremo della forza del temperamento, e degli abiti? Diremo, che se i moti, che ne nascono, prevengono il consiglio della ragione, e l' uso del libero arbitrio, nè noi gli abbiamo stimolati, o accarezzati, sieno da riporsi tra i moti meccanici, e fuori dell' imperio della legge morale. Ma dove non ci sorprendono, o sono da noi in qualche

che maniera fomentati, o proccurati, debbono ascriversi alla nostra libertà, la qual'è rea, o di non aver fatto il suo dovere, o di averlo fatto male. Perchè chi ci comanda di fare, o non fare, ci comanda d'essere scaltri e diligenti a prevedere e sfuggire ogni azione e nonazione, donde possiamo venir poi sospinti a contraddire alla legge.

§.XXX. Disputasi eziandio, se la forza esterna, che dicesi da' Giureconsulti *vis major*, ci tolga la libertà delle azioni? Distinguono i Teologi due sorte di azioni libere, che chiamano *imperate*, ed *elicite;* le prime delle quali esercitansi con le membra corporee, le seconde con l'interna volontà; e questa distinzione è molto acconcia. I membri son soggetti alla forza de' corpi, siccome corpi anch'essi; dond'è, che se quella è irresistibile, non ci si può imputare a delitto il non aver fatto quel, che la legge comanda, per mancarci l'esercizio della libertà. Chi potrebbe resistere al tremuoto? ogni forza irresistibile è per noi un tremuoto. L'altre sono sempre di se signore; e perciò se esse han mosse le membra in azioni contro la legge, sono ree d'iniquità, o di disonestà. La ragione di Lucrezia, ancorchè male applicata, *animus insons est*, *corpus violatum*, vale nel primo caso. Ma se uno schiavo per non essere ammazzato dal padrone, ammazza un altro innocente, o commette qual si è altra azione iniqua, è reo; perchè è stata la sua volontà, che l'ha mosso, e non la forza. Sono in calessino, sei validi assassini mi seguono, i cavalli, come quelli degli Dei di Omero, volano: ed ecco quattro fanciulli scherzanti allo stretto. Han deciso, ed alcuni dotti, che non son reo, se li schiaccio per non essere ammazzato. Io compatisco questi Dottori; a chi non piace la vita? e chi non è aggirato dall'amor di vivere? Ma se io non avea diritto di ammazzarli, se quelli erano anche nel mio pericolo innocenti, se io, non altri, ho sferzato i cavalli, può stare, che mi assolva il Pretore: ma fuori del pericolo io medesimo sento, che mi si rivolta la coscienza, e mi condannano da me medesimo.

CA-

CAPITOLO V.

De' Doveri.

§. I. Quel che la regola del giusto, e dell'onesto comanda, o vieta, è per noi un *dovere*. Dunque ogni azione, od omissione di ciò, che per questa legge ci si precetta, o vieta, è contra il dovere. Egli è ingiusto se offende i diritti *perfetti*, *e di coazione*: disonesto, inumano, crudele, se s'oppone al diritto del reciproco soccorso. Un, che ammazza, ruba, calunnia, inganna, opprime un altro uomo, è un iniquo, un contumelioso: ed un, che potendo fare un bene, sia d'animo, sia di corpo, ad un, che n' ha bisogno, ed il mostra chiaramente, o gridando e chiedendo aita, o facendosi altrui bastantemente intendere coll' aspetto del male medesimo, se il niega, e rivolge gli occhi dal suo fratello e socio nella Città della Natura, è un empio, una fiera, nè degno d'essere avuto tra gli uomini. Tal'è la legge del Mondo: e tale il senso del genere umano.

§. II. Si posson dividere i doveri così per rispetto alla regola, come per risguardo agli oggetti, a cui si debbono. Vi ha de' doveri Naturali, de' Cristiani, de' Civili, de' Canonici, e degli Urbani. Ogni dovere, che nasce dalla legge di natura, è un *dovere naturale*; e questi son comuni della generazione umana. L'uomo li dee all'uomo, perchè uomo, perchè nato con un diritto eguale, e perciò sotto un'eguale obbligazione. Quei doveri, che la legge Cristiana, legge di amore, di umiltà, di pazienza, di disinteresse, di disprezzo delle grandezze mondane, impone a' Cristiani, diconsi *Evangelici*. Civili son quelli, che nascono dalle sole leggi civili, e Canonici quei, che prescrivono i sacri Canoni della Chiesa. Finalmente vi ha di certi doveri di buona creanza, che noi diciamo di Galateo, i quali consistono nel serbare ciascuno il decoro suo, e degli altri, il decoro del tempo, del luogo, del posto ec., e questi chiamansi *urbani*, contraria a' quali è la rustichezza, la salvatichezza, e le maniere zotiche e villane. Un uomo compiuto per ogni parte, e perfetto è colui,

lui, che li conosce tutti, ed è in tutti formato, e disciplinato: è l'amorino, le delizie, il zimbello del genere umano (a). Ma noi qui non trattiamo, che de' soli doveri naturali. Non è poco, se l'uomo è giusto, e compassionevole agli altrui mali, dove non ha il comodo d'esser di più.

§. III. Rispetto agli oggetti i nostri doveri si debbono a chi ha de' diritti; dunque altri si debbono a Dio creatore e governatore di questo Mondo: altri a noi medesimi: altri a gli altri uomini. Ma i doveri, che dobbiamo agli altri, o sono doveri generali, i quali servono all' uomo in quanto uomo; o particolari, che si voglion prestare all'uomo situato in un certo stato, e grado, nella famiglia, v. g. nella Città, ec. De' generali sarà partitamente detto in questo libro, siccome quelli, che sono il fondamento degli altri; e de' particolari si ragionerà più posatamente nell'altro.

§. IV. Pur si chiede, e si vorrà sapere, è egli vero ciocchè insegnavano gli Stoici, che noi dobbiam de' doveri fino alle cose, le quali non sono del gener nostro, v. g. alle piante, alle bestie ec.? Ed in vero se il dovere nasce dal diritto; e'l diritto dalla proprietà sostenuta dalla legge universale; e le piante, e gli animali per la medesima legge del Mondo hanno le loro proprietà, siccome l'uomo; potrà parere, che la medesima legge comandi di doversi osservare i diritti di tutte le cose. Porfirio ha scritto un libro intitolato περὶ ἐμψύχων ec. *del doversi astenere dall' ammazzare o mangiare le bestie*, avendo quelle tutte quante una comune natura animale con esso noi, e non altrimenti sensitiva di dolore e piacere, che siam noi. E qual legge può permettere di recare a chicchessia un ingiusto dolore (b)?

§. V.

(a) Pomponio Attico tra' Latini, Platone tra' Greci, sarebbero due gran modelli d' un gentiluomo giusto, umano, sociale: Newton, e Muratori, d'un Filosofo, e d'un Letterato. Ma niuna Storia ce ne somministra più, quanto l' Ecclesiastica. Se si potesse scegliere tra tanti, S. Francesco Sales dovrebbe essere l' IDEA d'un Pastore; Papa Pignatelli d' un Pontefice; Errigo IV. Re di Francia, d'un Sovrano; Ximenes d'un Ministro di Stato, ec.

(b) Gli Stoici erano venuti in questo parere per un principio diverso da quello, per cui i Pitagorici, la cui causa fa Porfirio, vietano il far nessun male agli animali, e 'l mangiarne la carne. Tutte l'anime, secondo gli Stoi-

§. V. Questione, che turbando un filosofo, non inquieta il volgo degli uomini. Rispondo dunque, come si risponde da' più, che nell' Universo non ogni proprietà costituisce un *jus*, *diritto*, ma quelle soltanto, che sono affidate alla ragione, ed al libero arbitrio; perchè questa parola *diritto* essendo un *jussum* ha connessione necessaria con l' obbligazione morale; e l' obbligazione morale suppone l' intelligenza della legge, e la libertà di arbitrio; le quali due facoltà, se noi c' intendiamo niente della natura, mancano alle bestie. Egli è vero, che sono stolti e rei coloro, che senza niun bisogno devastano le piante, o incrudeliscono contra gli animali; ma questa reità non nasce già dal violarne i diritti, essendo le bestie in un piano destinate a servire al superiore, dove noi siamo; ma dall' offender noi medesimi. Avvezzarsi alla stolidità ed alla crudeltà è ferire l'obbligazione, nella quale ognuno è nato, di non esser crudele, fiero, bestiale; perchè la crudeltà e la fierezza è opposta tanto a' diritti di giustizia, quanto a quelli di reciproco soccorso, che gli altri rappresentano contra di noi. E da qui nasce, che alcuni popoli han punite con leggi civili queste sevizie, siccome un tempo gli Ateniesi (*a*).

§. VI.

Stoici, sono emanazioni della medesima divinità. Questa divinità Stoica, cioè un fuoco sottilissimo, animato, pensante, diffusa per tutti gli esseri mondani, gli anima tutti, ancorchè di diversi gradi di vita. Gli Stoici dunque erano de' veri Panteisti. Pitagora avea conceputa la medesima idea della deità, siccome può vedersi per quel che ne dice Cicerone nel 1. *lib. de Natur. Deorum:* ma aggiungea, che le anime, tutte di un genere, trapassino dagli uomini nelle bestie, e nelle piante, e di nuovo risalgano dalle piante e dalle bestie agli uomini, finchè ben purgate sieno trasferite a più nobili sedi, per ricadere poi di nuovo per nuove lordure di peccati. Quella metemsicosi era comune tra gli antichi Egizj, com' è ora tra' Baniani dell' India. Platone fu in certo modo anch' egli in questo sentimento; ma non si astenne perciò di mangiar carne.

(a) Vedi Samuele *Petit ad leges Atticas*. Quel può parere strano, che quelle medesime nazioni, che riguardano la crudeltà contra le bestie siccome indegna della grandezza dell' uomo, approvano poi, che una parte del gener nostro, e forse la maggiore, e la più necessaria, venga trattata assai peggio delle bestie. Quando Las Casas, i Padri Geronimitani, molti dotti e discreti Dominicani declamavano dinanzi a Carlo V. contra l' infande crudeltà usate contra gli Americani, l' Arcivescovo di Siviglia, Monsignor Burgos, pretese a sostenerle colla dottrina di Aristotile, *che gli Americani*

§. VI. Sarebbe poi maggior questione, se l'uso di mangiar carne giovi al fisico, ed al morale della natura umana: nella quale se io avessi a dire il mio sentimento tra coloro, che vogliono ascoltar la ragione, non la forza de' pregiudizj, direi di no. I. Questi cibi generano delle peggiori corruzioni, che non si faccia il latte, i semi, l'erbe, le frutta; il che nuoce al fisico. II. Fanno un certo chilo robusto ed irritante, che non può non cambiare la natura umana in ferina. Omero loda certi Sciti *glattifagi*, cioè non aventi altro cibo, che latte, e chiamali *δικαιοτατυς giustissimi*: ed i Baniani dell'India sono i più placidi, giusti, misericordiosi popoli della terra; il che non senza ragione si ascrive al non mangiar carne. Tra i popoli Americani quei furon trovati i più umani, gai, amichevoli, i quali non pasceansi fuorchè di radici, semi, frutta. III. quell'avvezzarsi a spargere con piacere il sangue degli animali fa la strada all'ammazzamento degli uomini. Non è facile il non esser crudele cogli uomini, dove si sia avvezzato ad esserlo con le bestie, le quali hanno tanta similitudine colla natura nostra; di che son argomento i macellai, i cacciatori di professione, ec. I popoli *anthropofagi*, *mangiatori di carne umana*, de' quali tanti se ne sono scoverti in ambidue gli Emisferi, non vi debbono esser venuti, che per gradi. La fame rodendo le viscere, ed incominciando a mancare le radici, i semi, le frutta, s'avventarono agli animali; e venute meno le bestie, posero i loro unghioni addosso agli uomini; il che è da ciò manifesto, che non si trovano anthropofagi, dove il suolo è fecondo, e dà da vivere a tutti; purchè, come già nella nuova Spagna, non ve li faccia la superstizione, male ancora più crudele e spaventevole della fame.

§. VII. Pur nondimeno credo che la legge di giusta difesa dia un diritto ad ognuno di ammazzar quegli animali, che c'infestano, ed i quali, se vengono soverchio a multipli-

cani erano per natura schiavi, e doveano trattarsi peggio che le bestie. Voi, diceva Casas, *Monsignore, dovevate, siccome Prelato, studiare l'Evangelio, non Aristotile*. Vedi Herrera.

carsi, disertano o noi, o le nostre campagne. Nè so, se il buon Porfirio ardisse di dire di non doversi far la guerra a' Leoni, alle Tigri, alle Vipere, agli Orsi, a' Lupi ec. e ad una infinità di bestie, che depredano i nostri campi. Perchè se una tal difesa riconoscesi per giusta contra gli uomini, qual legge vieteralla contra le fiere?

§. VIII. Del dolore, che recasi alle bestie, non saprei che dirmi. Sembra nondimeno, che la Natura e la legge dell' Universo sia tale, che gli esseri de' piani inferiori servano come di base a quelli de' superiori. E se tale è la legge della Natura, questo dolore non è che giusto, dove non offenda i diritti di quei medesimi, che se n' abusano. Sebbene niun animale se n' abusi, se non l' uomo; perchè dove gli altri seguono le leggi della necessità; noi soli ci diamo in preda di quelle della libidine, e del raffinamento delle passioni. Io so, che la Scuola Cartesiana ci ha assoluti per un altro verso da una sì fatta ingiustizia, dichiarando, che le bestie non son sensitive nè di dolore, nè di piacere; e che quei moti, ch' esse fanno, e quelle grida, che gettano, dove vengono ad essere scannate, sono de' puri moti meccanici d'elasticità, come il risalire delle palle percosse, il suonare delle corde, dove sien tocche, ec. Ma sarebbe una buona Logica rispondere per fantasia a' certi fatti della natura? Ogni animale, che vede, ode, odora, discerne, ec. ch' è composto di nervi, e fibre nervose: che ha diaframma, centro de' moti sensitivi; ogni bestia, che sente la venere, e che genera e nutrisce la prole con gelosia, debb' esser capace di piacere e di dolore; e se non è, non il siamo neppur noi. Del resto perchè la legge del mondo è tale, che le vite de' piani inferiori servano a quelle de' superiori, non perciò sarebbe a noi lecito farne altr' uso, che quel medesimo, che ci mostra la natura, cioè per la sola necessità di sostenerci. La crapola non è nell' ordine della natura; e 'l devastamento delle spezie unicamente per soddisfare il nostro piacere, l'è contrario.

§. IX. Ma il passo più difficile, ch' è in tutta la Morale, è quello del *conflitto*, e della *collisione* de' doveri, passo do-

dove pochi sono, che non s' intrighino; il quale meriterebbe perciò, che i grand' ingegni vi s' impiegassero seriamente e con maggior diligenza, che non si è fatto fin qui. Che sarà, dicesi, un uomo, che vuol esser giusto, dove un dovere venga a contrastarne un altro, per sì dura necessità, che volendone adempier uno, non si possa fare a meno di non offender l' altro? Se non spergiuro, son morto; e se spergiuro, offendo i diritti della Divinità: se parlo, perisco; e se non parlo, perisce la patria, il padre, l' amico: se mi difendo, bisogna uccidere un altro; e se voglio che viva, è forza, che mi lasci uccidere: se soccorro altri, metto me in pericolo; se voglio salvarmi, debbo abbandonare l'amico: se rubo, tolgo l' altrui; se voglio serbar l' altrui, m' è bisogno morire, o vivere nella miseria, morte perpetua e crudele: se non mi uccido, vivo in una insoffribile calamità; e se voglio da me allontanare la calamità, non resta, che mettermi le mani addosso, e mutare stanza: se mentisco, offendo il diritto di colui, a cui mentisco; e se dico il vero, colui, contra cui parlo. Son infiniti i casi della vita umana, ne' quali, dicono, i diritti collidonsi co' diritti, i doveri co' doveri. Come essere per ogni parte giusto, ed onesto?

§. X. Io scrivo un saggio su i principj, e non un' opera dettagliata: do delle massime, non un libro di casi. Veggiam dunque se vi può essere un' arte generale da distrigarci da questo caos, che mette la morale al bujo, e gli uomini in pericolo. Ecco il mio primo principio: Non vi ha doveri, dove non è obbligazione; e non vi è obbligazione, dove non vi ha diritti; dunque IL CONFLITTO DE' DOVERI, NON PUÒ NASCERE, CHE DAL CONFLITTO DE' DIRITTI. Ecco la prima massima, che ci vuol regolare in sì fatti imbarazzi. Si vuol guardar per minuto a' diritti; si vogliono pesare e ragguagliare; ma si vuol prima non esser prevenuti in favore de' nostri, nè aggirati dalla vertigine del secolo.

§. XI. Or vi può egli esser contrasto di diritti? Il diritto è una proprietà e facoltà data agli esseri ragionevoli, e garantita dalla legge del Mondo: dunque se son opposti i diritti, la legge del Mondo crea e sostiene de' contraddittorj; e per-

chè la legge del Mondo è la volontà di Dio; Dio è autore di contraddizioni. Chi ardirebbe dirlo? E di qui è, che chiunque s'immagina una tal contraddizione, gli è forza che nieghi esservi una legge naturale, cioè una provvidenza, ed una Mente divina presidente al Mondo. Con costui non si disputa di costume e di giustizia.

§. XII. S'oppone, che la legge di collisione è fondamentale ed essenziale in un Mondo composto di esseri finiti (*a*). Se le parti della materia non sono antitipe, non v'ha corpi: se le due forze centripeta, e centrifuga non si contrastano, non ci ha Mondi Planetarj: senza le due forze *concentriva* e *diffusiva* non ci ha uomini, nè corpi civili in Terra. Se dunque l'ordine universale richiede opposizione di forze; perchè non vi sarebbe contraddizione di diritti? Obbes ha messo per fondamento della Diceosina per appunto questa guerra: e, quel ch'è anche più forte, l'ha posta il gentile, ed amabile Platone. *Ogni uomo*, dic' egli, *nasce guerreggiante con se e con gli altri*, πολεμιος.

§. XIII. Rispondo, che, com' è detto, non è la sola proprietà, che fa un diritto, ma una proprietà incatenata, confidata alla ragione, e garantita dalla gran corda della Natura, ch'è la legge del Mondo. Possono dunque colliderſi le forze e le proprietà fisiche, ma non la regola regolante le forze; perchè la legge del Mondo non può contrastar se stessa. Le forze fisiche dell'uomo sono della proprietà, che non ripugna d'esser fisicamente antitipe: ma in quanto sono in mano della signoria della ragione vengono ad essere modellate e regolate dalla legge della ragione, e per tal regolamento diventan diritti e cospirano amichevolmente. Se i diritti s'opponessero, l'opposizione sarebbe nell' ordine della legge. Qual contraddizione! Agire di tutte le sue forze, ed in ogni verso, senza risguardo alcuno a ciò, che ci è d'intorno, non è agir da mente, a cui presiede una legge morale, ma da corpo menato da meccanismo; dunque non è il diritto dell'uomo. Era necessario al fisico delle cose della natura l'opposizione delle forze; ma rovescerebbe gli esseri razionali

la

(a) Vedi la prima Parte della Metafisica Italiana.

la contraddizione de' diritti. Lì le forze opposte si conservano nell'equilibrio appunto pur una sì fatta opposizione, e quest'equilibrio è l'ordine del Mondo: qui il diritto opposto al diritto è un diritto meno un diritto, cioè una distruzione de' diritti; e del fondamento della giustizia; perchè non v' ha giustizia dove non v' ha diritti, che sono il regolo della giustizia; e non vi ha diritti, dove l' uno distrugge l' altro. Dio conserva il mondo per la collisione fisica, perchè per quella mantien l'ordine; per la collisione de' diritti annichilerebbe il genere umano; a che dunque averlo creato? Non si può dunque *a priori* dimostrar la contraddizione de' diritti, senza mandar fuori del mondo la Divinità. Ma una Divinità, se non la dimostrano, la sentono fino i più sciocchi.

§. XIV. Ma neppure si può dimostrare *a posteriori*; perchè tutt'i casi, che si producono, ben considerati, sono o ignoranza, o pretensioni inique da una delle parti. Per meglio intenderlo, stabiliamo quest'altra regola, chè sarà la seconda massima generale, CHE NEL CASO DI CONFLITTO UN DIRITTO POSTERIORE NELL'ORDINE DELLA NATURA NON E' DIRITTO RELATIVAMENTE ALL'ANTERIORE; non potendo la legge della natura andare in dietro, e rovesciar l'ordine de' rapporti, ch' è quanto dire distruggere se stessa. Così nell' opposizione i diritti miei non possono esser diritti relativamente a quelli di Dio, diritti eterni, ed immutabili. Non ho dunque diritto da spergiurare per non essere ammazzato. Dio è l' Autore della Natura, e d'ogni diritto della natura razionale, e fondamento di questi diritti; come potrei io dunque rappresentar un diritto contra la Divinità? Per l'ordine della natura, dove io non ho ceduto i miei diritti, essi sono anteriori a' tuoi, tutte le cose eguali; dunque se non posso salvar insieme la mia e la tua vita, il mio e 'l tuo onore, i miei e i tuoi beni ec. in eguali diritti, ed in pari necessità, son primi i miei; e i tuoi rispetto a me non son diritti.

§. XV. La terza massima è, NEL MEDESIMO SOGGETTO UN DIRITTO MINORE CONTRARIO AD UN DIRITTO MAGGIORE, IN QUEL CHE SI OPPONE AL MAGGIORE, CESSA D'ESSER DIRITTO.

TO. Un diritto è sempre una facoltà dataci per esser felici; il maggior diritto è quello che ha più forza a farci felici, un minore, che n'ha meno. Quando sono opposti, il minore distacca dal fine, se il maggiore gli cede; dunque allora il minore è contrà la legge, ch'è la retta conducente al fine; non è dunque garantito dalla legge; e perciò non è diritto. Dunque *nel medesimo uomo un diritto minore contrario ad un diritto maggiore, in quel che si oppone al maggiore, cessa di esser diritto*. Come in un mobile, se sono opposte le forze, il moto segue sempre la direzione della maggiore, con l'eccesso della maggiore sulla minore, e la minore diviene eguale al zero. A questo modo io mi mutilerò d'un braccio per non perder la vita; preferirò ne' gravi pericoli impunemente gli atti di giustizia, che mi debbo, a quei di reciproco soccorso, che debbo agli altri. La medesima regola va negli obblighi, che debbo a Dio, o ad un altr'uomo; il minor obbligo sempre dee cedere al maggiore. Se voi fate un bene al prossimo come 4, e un male come sei; sottraendo da quel male quel bene, sottrarrete 4. da 6., e troverete di avergli fatto due di male. E' un dovere l'ammaestrare gl'ignoranti, ma è maggiore dovere non ammazzarli; perchè il sapere serve alla vita, non la vita al sapere; dunque è un'ingiustizia ammazzarlo per volerlo istruire. Il gran culto della Divinità è il non far del male; il minore far del bene; serba dunque il primo, dove non ti è permesso il secondo.

§.XV. La quarta massima è, CHE DOVE I DIRITTI OPPOSTI SONO EGUALI, NIUN D'ESSI E' DIRITTO: ALLORA SIAMO FUORI D'OGNI OBBLIGAZIONE, E COME ESENTI DA OGNI LEGGE. I diritti eguali opposti sono 1 men 1, cioè zero: ma dove non v'ha diritto non v'è neppure obbligazione; dunque dove si collidono diritti eguali siamo sciolti da ogni obbligazione. Allora ci sarà permesso l'uno e l'altro degli opposti. Così se fo, son morto, se no, son anche morto; mi sarà lecito così il fare, come il non fare. Se fo, nuoccio come 4, e se non fo, nuoccio come 4; se fo, son empio come 4, e se no, pur come 4 ec. son nel caso al di fuori d'ogni legge. Ma questo caso, che può ben

na-

nascere nella fantasia, non può però essere nella ragione; v' è sempre dunque un' ignoranza, un errore, una non ragionevole presunzione. E' un dubbio positivo, nel quale l' uomo si vuol meglio consigliare su i fatti, e sul diritto. Perchè essendo l' essere e 'l non essere un impossibile; non potrebbe nè farsi da Dio, nè comandarsi. In fatti il caso, *muojo, se restituisco il deposito; e muori tu, se non il restituisco*, non sembra di diritti eguali, che per poca riflessione. Perchè sottraendo le partite eguali, cioè la mia vita dalla tua, resta il deposito di colui, a cui toccava per giustizia; cioè resta il diritto del padrone. Restituisci dunque, se vuoi esser giusto. Se non restituisci, sei omicida anche ne' tribunali Civili.

§.XVI. La quinta massima è, CHE UN DIRITTO, LA CUI PRATICA CONCEDE DILAZIONE DI TEMPO, CESSA PER QUEL TEMPO D'ESSER DIRITTO ED OBBLIGATORIO, DOVE S'OPPONGA AD UNO, CHE NON DA' DILAZIONE. Perchè il differire la pratica del primo non è uscir della legge; dove è romperla col differire il secondo: dunque in quell' articolo la legge può sostener tutti e due, uno nel momento della necessità, l' altro al di là di quel momento. E così, se voi mi chiedete il deposito in un articolo di tempo, in cui muojo, se il restituisco, ma non muori tu, non restituendolo, il vostro diritto, che ammette dilazione, cessa di esserlo nel momento del mio pericolo. E perchè tutt' i diritti, che portano obbligazione *di fare*, senza determinazione di articolo di tempo, son del primo genere; e quelli, la cui obbligazione è di *non fare*, non ammettono mai dilazione: han perciò detto bene i Teologi; che le *leggi vietanti* debbano prevalere nella collisione colle *precipienti*, in qualunque rapporto. La legge *cole Deum* con degli atti esterni è del primo genere: l' altra, *ne occidas*, è del secondo. E' lecito dunque di differir la prima nel manifesto pericolo della vita.

§.XVII. La sesta massima, NON E' DIRITTO QUELLO DEL QUALE VOLONTARIAMENTE CI SIAMO SPOGLIATI IN FAVORE DELLA SOCIETA', PERMETTENDOLO LA LEGGE NATURALE; E PERCIO' NON SI PUO' COLLIDERE COL DIRITTO PERSISTENTE. L' uomo non può vivere con sicurtà, che nel corpo

corpo civile, sostenuto dalla patria, dalle leggi, dal governo; perchè senza patria, senza leggi, senza governo la vita è in continuo pericolo: dunque gli è permesso di spogliarsi d' una parte della libertà, de' beni, del diritto a' membri, ed alla vita finalmente, in favore della patria, e delle leggi; perchè questo patto sacrifica il men sicuro, la vita solitaria al più, cioè alla sociale. Di qui è ch' è un ignoranza il pretendere collisione di diritti proprj con quei della patria in pari necessità. Se parli muori, se non parli offendi il diritto comune, e con ciò quella della tua vita ipotecata alla patria: se combatti muori, se non combatti, perisce la patria; dei parlare, dei combattere; perchè avendo ceduto il diritto, tu non n' hai più nessuno, dove quello della patria persiste, ed obbliga. Io ti ho donata una spada, dirà taluno, e muojo se non te la ritolgo; morrò dunque per non aver diritto di ritoglierla? Ecco un' ignoranza. Tu hai del diritto di ritoglierla, non già l' antico, che avevi prima di donarla, ma il nuovo, che nasce dalla necessità, nella quale, cessando i patti del privato dominio de' beni, tutto è di tutti. E nondimeno tu non puoi ritoglierla in pari necessità; perchè in un eguale necessità prevale il diritto del possessore della parte comune; conciossiachè dedotte le partite eguali da ambi i lati, e cassate, resta la partita del possesso, ch' è un diritto.

§.XVII. La settima massima è, CHIUNQUE ATTACCA INGIUSTAMENTE UN DIRITTO D'UN ALTRO, IMMANTINENTE E' PER LA LEGGE DI NATURA PRIVATO DI UNO EGUALE. Se non è privato, egli dunque ci attacca con diritto, cioè giustamente; il che è contra l'ipotesi. Dunque se un attacca la mia vita senz' aver diritto alcuno di attaccarla, e le due vite vengono in una tale opposizione da non potersene salvare, che una, la vita dell' ingiusto invasore cessa d' esser vita. Non vi ha dunque collisione di diritti; e restando il mio, che sono l' assalito, mi è lecito di ammazzarlo. Su questa massima tutto il genere umano ha sostenuta la pena del taglione, sola sorgente del diritto delle pene Civili, e primo sostegno dell' imperio.

§.XIX. L'ottava massima è, SE NELLA COLLISIONE AMBEDUE

LE

LE PARTI RITENGONO I LORO DIRITTI, SI COLLIDERANNO I CASI, NON I DIRITTI; DUNQUE SARA' OPPOSIZIONE FISICA, NON MORALE; E PERCIO' NON SARA' LECITO A NIUNA DELLE PARTI ATTACCAR L' ALTRA. Sia lecito; dunque un diritto cessa di esser diritto; il che è contra l'ipotesi. E così, se fuggendo io in calessino, per salvar la mia vita da sei robusti assassini, in un sentiero angusto sono a giuocare una truppa di fanciulli, cosicchè volendo progredire, mi sia forza di schiacciarne alcuni; se voglio esser giusto, trarrò le redini, anche se debbo perder la vita; perchè ritenendo quei fanciulli il lor diritto, non si possono ammazzare senza iniquità. E se un mi dice, tira a quell' innocente, o io ti ammazzo, nel caso di non poter ammazzare l'aggressore, prevale il diritto dell'innocente. Morrò? dice taluno. Morrai: ma morrai non per un conflitto di diritti, ma per un conflitto di accidenti, come si muore per la ruina d'una casa, pel diluvio, per l'incendio, ec. Se l'ingiustizia non è, che offendere il diritto; come non cessa quel diritto, è iniquo chiunque l'offende. Vivrò nel perpetuo bisogno più tosto che mentire, frodare, rubare, spogliare? Rispondo, che se quel bisogno è bisogno civile, cioè bisogno di lusso, ciascun ritiene il diritto alle sue robe; e tu sei iniquo attaccandolo: se è di natura, è una necessità: e nella necessità tutto è comune fino a' termini della necessità; cessan dunque i diritti di proprietà su i beni. Allora non si ruba, ma si prende del comune; e se non si può prender, che con uno stratagemma, si prenderà con uno stratagemma. Ma il *mentire*, *il frodare*, *il calunniare*, son fuori del caso, e possono rendere ingiusto anche quel ch'è giusto.

§. XX. Ecco le regole, che possono disbrigarne dal Caos de' conflitti de' doveri. Ma si osservi, che molti di questi conflitti nascono dall' amor proprio e dalla superbia, non dalla natura. L'uomo è portato a farsi misura di tutto così nel fisico, come nel morale. Tutto il bello o il brutto, il bene o il male, si pesa alla falsa statera dell'amor proprio: tutto è diritto quel che si stima per noi il meglio. E di qui nascono i contrasti. Ma questi contrasti sono stolti, ed ingiusti.

Sono un gentiluomo, dice uno, e tu un plebeo; io dunque son un padrone, tu uno schiavo; dunque il mio diritto è di trattarti come bestia. Son un dotto; dunque ho il diritto di corbellarti. Sono un Europeo, tu un Americano: ho perciò il diritto di aggirarti, e di scannarti. Son un... dunque ho il diritto d'imposturarti per aver il tuo. Fino a quando avrem vergogna di esser uomini? Ma niun è uomo senza pregiarsi di vivere secondo la retta ragione: e qual'è la retta ragione, se non quella, che si combacia colla legge eterna? Questa legge è la sapienza di Dio; e questa sapienza è il Cristianesimo (*a*); ci vergogneremo dunque di esser Cristiani? *Figliuoli, non amate il mondo* (cioè le opinioni, pretensioni, capricci, mode degli stolti e viziosi, che non curano ragione). *Quanto è nel mondo* (in questo secolo di guasto e reo costume, che si fa passare per sapienza) *non è, che appetito carnale, lusso di occhi, e superbia di dominare. Ma questo mondo trapassa, e finiscono questi appetiti; e la sua pazza sapienza. Chi dunque vive immortalmente?* ὁ ποιων το θελημα τȣ Θεȣ, *chi fa la volontà di Dio* (*b*). Questa volontà di Dio per appunto è la legge eterna.

CAPITOLO VI.

De' Doveri Teologici, cioè de' Doveri inverso Iddio.

§. I. Niente non si fa da niente: dunque se in questo Mondo v'ha pensiero, signoria di arbitrio, forza e potenza effettrice, vi debb'essere un Ente eterno per se sussistente, Principio primo d'ogni pensiero e signoria di ragione, e potenza, e moto, ch'è in questo Mondo: e perciò procreatore, ordinatore, motore dell'Universo tutto quanto. Le proprietà di quest'Ente debbono essere infinite ed immutabili. Quest'Ente è Dio, ottimo, e grandissimo: e le sue proprietà sono i suoi diritti (*c*).

§. II.

(a) *Joan. I.* Εν αρχῃ ην ὁ λογος.
(b) *Joan. Ep. I.*
(c) E di qui è, che la pietà è la giustizia, che si dee a Dio. *Quid enim est pietas, nisi justitia adversus Deos?* Cic. lib. 1. de Nat. Deor. cap. 41.

§. II. L'uomo è una particella di questo Mondo, incatenato nell'ordine universale, il qual ordine, e la qual catena, aurea, risulgente, esce, dicono i poeti, della bocca di Giove. Non debb'egli dunque studiarsi di conoscere la sua prima cagione, sotto l'imperio della quale nasce, e vive? Per cui esiste, e spira, e da cui solo può sperare d'esser felice? Ed ecco il primo nostro dovere inverso Dio: dovere non solo primitivo, ma essenziale; perchè tutta la legge di natura, e tutti gli altri doveri son fondati sopra questo principio. Dovere, il quale per frequenti occasioni pullula dal fondo medesimo della natura nostra. Perchè ne' gran fenomeni ci risovvien egli di Dio? Perchè ne' gran pericoli gridiamo, *Dio ajutami?* Perchè ne' mali volgiam gli umidi occhi al Cielo chiedendo soccorso? E' il fare de' Selvaggi medesimi. E' dunque la voce della Natura. Ma spesso il mal costume, depravatore della Natura, affoga la voce della Natura.

§.III. Dio si conosce da noi altri Cristiani per due maniere, pel gran libro del Mondo, e per la Bibbia. Gli alunni delle scuole e delle Muse sono nell'obbligo di studiare ambidue questi libri. Tien poco conto del padrone dell'Universo chiunque non si cura di conoscerlo: e chi tien poco conto dell'autore dell'Universo è un empio, non solo con lui, ma con se, e con gli altri. Amerebbe i fratelli, chi non conosce il comun padre? Ma si può egli, dirà taluno, comprendere dalla mente finita un Essere per tutti i versi infinito? Non si può certamente: ma ben se ne può sapere tanto, e se ne dee, quanto basta a condurre onestamente la nostra vita. Poichè avrai tu conosciuto, che Dio è una Mente eterna, infinita, onnipotente, creatrice ed ordinatrice dell'Universo, ottima, e sola cagion di beni, tutto il resto del tuo studio dee consistere a distaccar dall'animo tuo quelle fantastiche e materiali nozioni, che gli attribuiscono gl' ignoranti, le quali distruggendo quelle prime, che son dette, non possono essere, che false, e gran cagione del guasto costume e del disordine della vita degli uomini.

§. IV. Chiedesi, influisce ella, e quanto, l'idea d'una Divinità a far gli uomini virtuosi? Molto la vera: ma la falsa

li fa viziosi. La vera idea di Dio è idea di una mente grandissima, tranquillissima, ottima, amante della felicità delle creature, che ne son capevoli. Ma quella d' un Dio formato della natura di certi uomini, o bestie, sospettoso, dispettoso, iracondo, puntiglioso, crudele, e avido di sangue, come quel Moloch de' Cananei, quel Saturno de' Cartaginesi, Diana Taurica degli Sciti, Giove Laziale, il Vitziliputzli de' Messicani, ec. fa gli uomini cattivi (*a*). La virtù è figlia dell' amore. Il timore è utile a ritener gli uomini da' vizj, a reprimere l' elasticità della natura animale; ma non fa de' virtuosi, se non mediatamente, in quanto può destarli pian piano alla virtù (*b*). Tra questi errori, che disonorano la divinità, e guastano il costume, metterrò io la persuasione di molti, di credere, che Dio non richiegga da noi religione, se non per suo interesse; principio donde nascono di mille mali. Si ricordi dunque ciascuno d' un bel detto di S. Agostino: *nobis enim prodest colere Deum, non ipsi Deo*: e del dettato del nostro divino Legislatore: *Sabbatum propter homines, non homines propter Sabbatum*.

§. V. Si è questionato ancora, se rispetto alla moralità delle azioni degli uomini fosse men male ignorar dell' in tutto ogni divinità, come si dice di certi selvaggi, o fingersene delle false, malvage, e fiere, com' è di molti popoli pagani. Al che dico in prima, che mi pare impossibile, che un uomo adulto possa essere scevro di ogni senso d' una cagione presidente a questo mondo, a men che non sia sì stupido, da avere più del bestiale, che dell' umano. Nè mi sovvien di aver mai letto di alcuna considerabile popolazione, ch' ella non avesse idea nessuna di Divinità. Ma data quell' ipotesi, rispondo appresso, ch' è men male il primo. Perchè quei sel-

(a) Dicea Motezuma agli Spagnuoli, *sono così buoni qui i nostri Dei, come in Spagna i vostri*. Si può immaginare una più grande stupidità? La Divinità de' Cristiani chiedeva ella delle vittime umane? La Liturgia Americana sbarbicava gli uomini: non ne sacrificavano nelle grandi feste meno di cinque o sei mila. Ma poichè gl' Indiani videro l' Inquisizione, e i sagrificj fatti al Dio Oro, credettero di esser tornati all' antica Liturgia.

(b) Vedi *Shaftesboury Inquiry concernining virtue or merit*.

ſelvaggi avranno un motivo meno da giudicar del ben fiſico, e perciò del morale, giudicandone pel ſolo ſenſo della coſcienza, e dell'umanità, ch'è, anche in quell'ipoteſi, una ſemidea dell'Autor del Mondo; ma que' pagani avranno molti motivi da giudicar male e del fiſico e del morale. Quel ſelvaggio avrà dunque più orrore ad ammazzare un uomo, a bruciarlo, a ſcorticarlo vivo, e farlo miſero, che un di que' pagani, il quale ſi ſtimerà farlo per comando di quegli Dei fantaſtici e nefandi, e riporrà in queſti atroci omicidj il più ſublime della ſua ſantità (*a*). E certo ſarebbe men male il vivere, ſe foſſe poſſibile, in mezzo ad un popolo di fanciulli, che non guardano, che la Terra, che tra' Gialoffi, dove il più ſanto è chi più ſacrifica di vittime umane.

§. VI. Ma veggiamo quali ſono le proprietà e i diritti di Dio, e ringraziamolo di averne quell'idea grande e pura, che n'abbiamo noi altri popoli Criſtiani, ſparſa pel fulgore della predicazione Evangelica, più che ricavata dal fondo della natura. Quel che primamente di lui comprendiamo è, che non può eſſere, che uno: perchè l'infinito, l'eterno, il per ſe ſuſſiſtente principio del Mondo, il ſommo, non può eſſere che uno. Riconoſcerne adunque altri è la maggiore dell'ingiurie, che gli ſi poſſa fare, volendo dividere la ſua indiviſibile ſignoria, e ribellarſi dal ſuo Imperio. Sicchè tutti gli Dei pagani, o farnetichi di fantaſia, o figli dell'ignoranza e della ſtupidità de' popoli, o allievi dell'impoſtura ſacerdotale, non ſolo ſono un attentato contra la Maeſtà ſuprema del primo Eſſere, ma fanno vergogna alla ragion dell'uomo, e la degra-

(a) Queſta era la ſantità de' Meſſicani, quando vi giunſe Cortes. Tra le vivande della menſa dell'Imperador Motezuma v' eran ſempre de' piatti di vittime umane inviati da' Sacerdoti. Vedi Herrera, e Solis. A dir vero, ſembra, che tra' Latini medeſimi queſta parola *ſanctitas* non ſignificaſſe da prima, che quell' affezione d' animo, per cui ſi ſpargea del ſangue delle vittime, prima per dare a mangiare all' Ombre de' morti (vedi Cic. nella Topica a Trebazio), appreſſo per placare le corrucciate divinità: onde fu, che le vittime umane della giuſtizia, o le pene capitali, furono dette *ſupplicia*, *ſupplicazioni*, e gli altari *arae*, cioè *αραι*, *preghiere*, *luoghi di preghiere*, ma truculente e crudeli. Il verbo *ſancio* dunque è richiamar l'ombre col ſangue delle vittime, quaſi *ανακιω*, *far venir ſu*.

gradano . Ogni nazione , che ardisçe a formarsi delle Divinità , o colla fantasia , o colle mani , debb' essere una nazione o di fanciulli , o di Atei .

§. VII. Ma ecco un filosofo (*a*) , il quale pretende , che sieno più docili e costumati gli adoratori di molti Dei , che quelli d'un solo ed infinito ; perocchè quelli , dic'egli , avvezzi alla pluralità , non si odieranno per motivo di Religione ; dove che questi vorranno scannare tutti coloro , che non riconoscono la medesima Divinità . Quindi è , soggiunge , che non vi furono guerre di Religione fra pagani . Ma questo fatto è falso , ancorchè detto e creduto da un' infinità di buoni Autori . Tutti gli Dei del paganesimo erano Re del paese , ov' erano adorati , e per essi faceansi quasi tutte le guerre , che s' imprendeano : loro si sacrificavano i prigionieri : per essi si conquistavano nuovi paesi . Questo significa Giove Re , Apollo Re , Saturno Re , Giunone Regina , Re Osiride , Regina Iside , Minerva ec. titoli antichi , dati prima da' popoli , poi da' Poeti . E' dunque falsa questa pretensione . Se la Religione serve indegnamente di strumento a' tiranni dell' umanità , è a ciò più acconcia quella de' Politeisti , che quella de' Monoteisti . Sarebbe ignorar tutta la storia antica il crederne altrimenti .

§.VIII. Il primo principio del Mondo non può essere che una mente semplicissima , in cui non sia nulla di corpulenza . Sarebbe error puerile il pensare che Dio fosse fuoco , o etere , o lume , o anche lo spazio di questo Mondo , ancorchè se l' abbian creduto certi gran Filosofi . Se dunque è mente pura , e scevra di ogni corpulenza , la sua grandezza non può esser posta , che nella infinità della sua sapienza , potenza , bontà , felicità . Potrebbe adunque piacergli altro di noi , salvo che la sapienza e la virtù , doti di mente , e *cognate* , dice Cicerone , *alla prima mente? Non placet illi* , dice magnanimamente Lattanzio , *nisi sola innocentia* . E' un error fanciullesco e plebeo lo stimare , che possano essergli grati i doni corporei , e corruttibili , dove non fossero gesticolazioni figlie dell' interna pietà . E' la sola virtù , che da noi si richie-

(a) *Hum.*

chiede. *Sacrificate a Dio*, dice un Profeta, *un cuore umile e contrito*. *Mi sono in odio* (dice Dio per un altro Profeta) *le vostre feste, e i vostri Sacrificj. Chieggo la vostra giustizia, la vostra virtù, non quei doni, che son miei, nè vi ho dati, che per sostegno della vostra vita. Che potete voi darmi di questa terra, che non sia mio* (a)?

§. IX. Ma quanta sarà ella la sua scienza, e cognizione? La sua scienza non è differente dalla sua natura; perchè se la sua natura è illimitata, tale debbe altresì essere la sua scienza. E perchè questo Mondo è stato prima eternalmente in quella scienza architettato, e poi creato al di fuori, siccome era stato ideato; seguita che niente è, e niente può accadere in esso, o in qualsivoglia sua parte, che non sia compreso e delineato nella eterna sua prescienza, ancorchè noi, ravvolti nella piccola e nebbiosa nostra atmosfera d' intelletto, non possiamo comprenderne il come. Si vuol dunque tutto questo riconoscere, e secondo una tale cognizione intimamente persuadersi, che non vi è niente in noi, niente si pensi, o voglia, o faccia, che non sia esposto agli occhi del padrone dell' universo. L' occhio di Dio, dice anche un Poeta pagano, *παντ' ορᾳ, και παντα επακκει*, *vede tutto*, *ode tutto*. Dov'è da considerare, che, siccome ragionano i savj, questa scienza di Dio non è già oziosa, ma operatrice, vale a dire creatrice, e ordinatrice del Mondo, e creatrice e vindice della legge universale del Mondo; e tal creatrice e vindice, che non potrebbe concepirsi di negligentarla senza una manifesta contraddizione.

§. X. E' ancora Iddio onnipotente; perchè non operando, che per forza di volontà, può fare in un atmo tutto quel che vuole *in Cielo*, *ed in Terra*, siccome dice il Salmista. Dove l' agire non è, che il volere, che non sarà fattibile?

(a) Vedi ciò ch' è detto nella II. parte della Metafisica Italiana. Leggonsi di queste frasi frequentissimamente in Ezechiele. Questo medesimo è lo spirito del Vangelo; *Dio è Spirito*, dice Cristo in S.Giovanni, *e bisogna adorarlo in ispirito, e verità*. *In ispirito*, col cuore: *in verità* con le virtù. Tutt' i corpi son falsi esseri, ed apparenti, nè aventi fermezza, dice Platone; e generano perciò opinione, non scienza.

bile? Ma benchè Iddio sia onnipotente, si vuol nondimeno sapere, ch' egli non può fare nè i contraddittorj *fisici*, nè i *morali*. Quelli, perchè l' essere e 'l non essere insieme non è capevole di esistenza: questi, perchè tutto quel, che pugna colla sua natura, pugna colla sua volontà, che non è differente dalla sua natura: *non può Dio negar se stesso*, dice S. Paolo. Pensava dunque stoltamente Tommaso Brown medico Inglese, attribuendo a Dio la potenza de' contraddittorj fisici: ed empiamente alcuni Calvinisti, i quali pretendono, che Dio possa essere immediato autore de' nostri errori, e peccati. Perchè come disputava S. Basilio in una sua leggiadrissima Omilia, *che Dio non è autor de' mali*, se Dio è cagion del peccato, essendo il peccato contra la sua legge; e la sua legge la sua volontà; e la sua volontà la sua natura; Dio opera contro a se stesso, e non è perciò Dio. Il medesimo si vuol dir di coloro, i quali han detto, che Dio possa a suo piacere cambiare la legge naturale, ed eterna; perchè essendo la legge eterna la catena de' rapporti degli esseri ideali, e questa la sua sapienza e natura; se Dio può cambiar la legge eterna, rendendo giusto l'ingiusto, onesto il disonesto in ogni grado, la sua natura è mutabile. Ardirebbe un uomo pensare a questo modo dell' Essere infinito, senza violare i suoi doveri? Ed ecco quel che vuol dire serbare i diritti di Dio, e come la vera religione non è, *che la giustizia, che si dee a Dio*.

§. XI. Dio è altresì immenso: perchè essendo essere necessario di natura, non può avere nessun limite, e modificazione della sua essenza. Chi modificherebbe l' Eterno? O è dunque dappertutto, o non è: ma egli è; è dunque dappertutto. Ma essendo pura mente, egli così è dappertutto, come conviene ad uno spirito puro. La nostra mente piccolissima, e nata, e nutrita in mezzo dell' oscure forme corporee, non potrebbe elevarsi a comprendere e delineare questa sua immensità di spirito (a). Si vuol dunque riconoscere, e adorare, e ripensare spesso, che noi, in qualunque luogo che siamo, ed in qualunque tempo, siam sempre entro l'ampio giro del-

la

(a) Vedi ciò ch' è detto nella seconda parte della Metafisica Italiana.

la divinità. Quanta dunque non debb'essere la nostra attenzione, perchè siamo giusti, umani, sinceri, innocenti, puri di animo, e di corpo? Chi non scuoterebbe quel ripensare spesso, *Dio mi vede?*

§.XII. Dio è la sola cagion dell'Universo, e solo moderatore del tutto; dunque è per diritto d'origine il solo proprietario del mondo. Noi essendo sue creature, e suoi figli, non siamo che usufruttuarj pel diritto di natura. Una e comune è la nostra origine, perchè uno e comune è il Padre dell'Universo: eguale è la natura di ciascuno, eguali i bisogni, eguali i diritti ingeniti. Donde seguita, che per diritto d'origine, e di usufrutto niuno può escludere niuno da' mezzi della vita, che il comun Padre ci appresta in questi elementi. Quel dunque riputarsi più che uomo, e metter gli altri nel numero delle bestie, con arrogarsi su di loro un diritto, che non dà nè la natura, nè Dio, è un rovesciare da' fondamenti il diritto di proprietà, ch' è in Dio. Sarebbe lecito ad un fratello escluder l' altro dalla comune eredità del Padre? Le leggi medesime de' Fedecommessi, e de' Majorascati, leggi figlie dell' ambizione, dell' avarizia, e della non provvidenza del futuro, non escludono i cadetti dal diritto degli alimenti: come gli escluderebbe la santissima e tremenda legge di Dio?

§.XIII. Dio è provvidentissimo: non si può la provvidenza del Mondo disgiungere dalla creazione. E' la medesima azione quella, per cui la Natura è stata fatta, e per cui si conserva ordinatissimamente; perchè tutto è in Dio unità, uniformità, medesimezza: niente nuovo, niente difforme, niente vario. Dunque si vuol riconoscere questo Divino attributo, e diritto, ed averlo, rispetto a noi, tra' primi. E' perciò da tenersi per fermo, che la sapienza provveditrice di Dio ha sì fattamente ordinate le cose di questo Mondo, che la virtù non può rimaner senza premio, nè senza pena e gastigo il vizio. Sarebbe distruggere l' essenza medesima della virtù, tagliandone il rapporto col premio, che l'è intrinseco: e quella del vizio, esentandolo dalla pena, senza il rapporto alla quale non è concepibile. Questo distruggere

i rapporti delle cose non è differente dal distruggerne l' essenze ; e questo dal distruggere l'ordine . Or se non vi è nel mondo ordine , non è l' opera di Dio ; perchè potrebbe Dio fare il disordine? Che se il mondo è l' opera di Dio, come niun ne dubita, e come l'aspetto medesimo di quest'Universo il dice assai chiaramente ; ogni virtù dee avere il suo premio; ed ogni vizio la sua pena: nè i sonnacchiosi e trascurati, o gli stolti e gli empj saranno mai , che ciò sia altrimenti; perchè possono essi fare , che il Mondo non sia così ordinato , com'è , e che non marci con non allentabile corso là dove va?

§.XIV. Quel che turba sovente gli animi umani è una questione antichissima, *perchè*, dicono, *non solo non sono sbarbicati, ma prosperano i malvagi, e sono oppressi i buoni?* Della quale ancorchè sia detto in altri luoghi (*a*) dirò pur qui brevemente, non si potendo le cose utili ridire tanto, che basti . La prima risposta , che io fo ad una sì fatta questione , è, che non vi è uomo perfettamente malvagio , nè perfettamente virtuoso . E' dunque forza , che i malvagi partecipino di certi beni figli della virtù, ed i buoni di certi mali, che nascono dal vizio . Questa è la legge generale del Mondo. La seconda, che il premio e la pena della legge di natura e della generale provvidenza , si vuole risguardare negli animi, e non ne' corpi, o nell'esterno apparato della fortuna. Taluni sono, che situati in un grado luminoso, cinti dalla buona fortuna, nuotanti nell'oro , e nelle gemme, stimati perciò dal volgo felici, son tuttavolta miseri al di dentro: ed altri avvolti ne' cenci, in mezzo d' uno sterquilinio, e nell'infimo piano del Mondo, godranno in se stessi il premio della virtù. Baile dice, sarebbe ignorante della storia, chi credesse, che nel Mondo son più felici i virtuosi, che i cattivi. Baile misurava la felicità da' palagi , da' servi , dalle carrozze, dalle vesti, dalle mense, dall'oro, e dalle gemme; Baile dunque non era filosofo; e quando appella alla storia, ap-

(a) Vedi quel ch' è detto sopra, cap.III. E la seconda parte della Metafisica Italiana.

appella al giudizio d'uomini così poco filosofi, come lui, non alla sostanza de' fatti. Per un buono oppresso, e poi pianto, come Socrate, che non era però senza furore ed imprudenza, vi citerò mille scellerati saliti alla cima del carro della fortuna, e poi schiacciati dalle sue ruote: mille astuti presi nelle proprie trappole. Finalmente essendovi un altro stato di vita dopo la presente, è da credersi, che il più gran premio della virtù, e la pena più grave delle sceleraggini, sieno colà riserbate. Chi direbbe, che sia questa, che qua viviamo, non più tosto un'infanzia, che tutta la nostra vita? *Si pecca in un paese*, dice Bolingbrok, *per essere punito in un altro?* Non so perchè gli abbia a sembrar maraviglia. Un reo della nuova York, o di Filadelfia, sarebbe strano, che ricevesse l'intera pena a Londra? E' un ordine, non un'ingiustizia. Verre potea peccare in Sicilia, ed esser punito in Roma: si può peccare il *1766.*, ed esser punito il *1767.* O crederemo aver più piccolo rapporto un anno a due, che un secolo ad infiniti? Ma quella vita non si vede, dic'egli; ed i peccati di qua son manifesti; come dunque sostenere la vera idea della giustizia divina? Rispondo, che quella vita può divenir dubbia a certi stravolti pensatori, che spariscono come frazioni infinitesimali nel genere umano: ma ella è certa appresso tutto il corpo degli uomini. *V' ha*, diceva un Cacicco della Spaniola a Cristoforo Colombo, *di là di questa vita delle pene riserbate a' malvagi, de' premj pe' buoni. Voi, che credete una Divinità, e che ne temete la giustizia, non dovete esser qua venuto a farci del male* (*a*). Ecco il senso di tutta la terra.

§. XV. Dio è cagione universale e particolare d'ogni cosa, e primo motore, e governatore di ogni azione di questo Mondo. Perchè come niente può di per se esistere senza l'efficacia della causa prima, niente pure può conservarsi, nè agire senza il di lui concorso. Su questo diritto di Dio è fondato il debito delle nostre preghiere; e da quell'azione vien la nostra forza di pregare: ond'è, cred'io, che le

(a) Vedi Herrera.

preghiere sien da Omero chiamate *Dioscure*, *figliuole di Giove*. Se dunque la nostra dipendenza dall' Esser primo, e dalla sua efficacia è perpetua, le nostre preghiere debbono esser giornaliere, sincere, calde, nè interessate, se non quanto la vera nostra felicità richiede. Che pregheremo dunque? Non altro, stim' io, che *sia fatta la tua volontà*. Questa volontà è appunto la legge regolatrice de' doveri: perchè non è altra la volontà di Dio, altra la legge dell' Universo; dunque tutta la preghiera si dee ridurre a chiedere, che viviamo costantemente secondo la sua legge. E perchè chiunque vive secondo la legge, è caro a Dio (a); e chi è tale, tutto il bene è con lui; perchè è nell' ordine della virtù, cioè de' beni; seguita, che chi prega d' esser giusto, prega d' esser beato. E' degno qui di osservarsi, che i Greci non intraprendeano mai nulla, nè mettevansi ad opera qualunque, nè uscivano di casa, senza questa piccola preghiera, *syn Theo*, *con Dio*. Gli Arabi cominciano ogni lor cosa coll' *a nome di Dio*: ed i selvaggi medesimi non imprendon cosa alcuna, massimamente di grande, senza salutare i loro Dei. Che diremo dunque di certi Casisti, i quali hanno differito il dovere della preghiera per anni ed anni interi? Appena ch' io mi creda, che fossero Cristiani. *Sette volte il giorno cantava le tue lodi*, dice il Salmista. *I discepoli di Cristo pernottavano nella preghiera*, dice S. Luca.

§. XVI. Ma consideriamo questa sì importante parte de' nostri doveri verso Iddio con alquanto più di profondità. Dio è Signore e Padre comune di tutte le nazioni, e d' ogni uomo: non c' è innanzi a lui *nè Giudeo*, *nè Greco*, dice S. Paolo: tutti sono egualmente suoi figli. Dunque le nostre preghiere non vogliono svellere questo fondamento della naturale e Cristiana Religione. Di qui è, che il pregare Dio, perchè entri a parte de' nostri sdegni, delle nostre gelosie, invidie, vendette, pazzie, debolezze, e vane e ridicole o ree cupidità, è un sagrilegio: pregarlo che protegga i nostri delitti, è un' empietà. *Non pregate come i Pagani*, dice

(a) Vedi S. Giovanni cap. 15.

dice Cristo Signor nostro. Or come pregavan essi i Pagani? Udiamo l' Agamennone d' Omero (*a*).

Giove soprassamoso e sopraggrande,
Raunatore delle nere nubi,
Che hai l' etere per tuo proprio abituro,
Non pria tramonti il Sole e l' aria imbruni.
Ch' io riversi di Priamo il palagio
Affumicato, e colla fiamma in aria
Del nemico le porte, e intorno al petto
La maglia dell' Ettoreo usbergo io parta,
E molti intorno a lui fedeli amici
Nella polver boccon mordan la terra.

§.XVII. Questa preghiera è empia: ma è la preghiera di tutt' i popoli stolti e barbari. Quanto non è ella mirabile la formola prescrittaci dal nostro legislatore? *Padre nostro che sei ne' Cieli*. *Padre*, perchè Creatore, nutritore, educatore degli uomini. *Nostro*, cioè d' ogni uomo; perchè ogni uomo è suo figlio. *Che sei ne' Cieli*, e ciò vale a dire dappertutto, tutto l' infinito spazio mondano essendo Cielo; perchè son così le Stelle e 'l Sole in Cielo, come i pianeti; e perciò la Luna è in Cielo, la Terra è in Cielo, e noi nella Terra, ch' è in Cielo. *Sia santificato il tuo nome*, cioè sia la sola tua vera, e sola santa Divinità riconosciuta da per tutto, sola glorificata, invocata, rispettata, adorata, amata: *Venga il tuo Regno*, cioè regni qua tra noi la vera tua legge, la vera giustizia, il sincero amore e fraterno, la vera virtù, il premio della virtù, le pene de' peccati: e dopo di questa vita quell' altra pienamente felice. *Sia fatta la tua volontà in Cielo ed in Terra*. La volontà di Dio è la legge di Dio. Noi gli domandiamo adunque, che non regni altro, che questa legge, sola cagion di felicità, e non già le nostre prave volontà, onde nasce la nostra miseria.

§.XVIII. *Dacci un pane, che basti, e quotidiano* (*b*). Cioè, non vi

(a) *Il.* 2. v. 412. versioni di Salvini.
(b) Mi son qui attenuto al testo di S. Luca, il quale all' επιουσιον aggiunge καθ' ἡμεραν più significante, che il σημερον di S. Matteo.

vi preghiamo di ricchezze, che sono un peso pel giusto, ed un furto contra i poveri, ma di quanto basta a' naturali bisogni. Noi rinunciamo dunque alla stolta folla de' soverchi desiderj, i quali infelicitano le persone, ed opprimono gli Stati. *Rimettici i nostri debiti* (a), cioè le pene dovute per legge eterna alle nostre colpe. *Come noi li rimettiamo a' nostri debitori*, cioè con patto, che noi rinunciamo allo spirito di vendetta contra i nostri fratelli, e rientriamo nello spirito di reciproca amicizia, ch' è lo spirito del tuo Regno. *Non c' indurre in tentazione*, *ma liberaci dal peccato.* E vale a dire, preservaci dalle occasioni, che c' irritano a peccare. E questo significa, ch' egli ci dia del lume e dell' amore per la virtù.

Ecco la preghiera sola degna di Dio, sola degna dell' uomo. Ogni Cristiano la sa per memoria, e la recita giornalmente. Ma siamo perciò noi tali, quali pregando mostriamo d'essere? Questa è la mia maraviglia: e questo dee far l' orrore d' ogni anima candida e virtuosa.

§. XIX. Segue la Giustizia di Dio. Questa parola Giustizia generalmente non significa, che la conformità dell' appetito e dell' azioni con la loro regola. La regola di Dio, e delle sue volontà ed azioni è la sua eterna sapienza, detta legge eterna. Perchè dunque la volontà di Dio essenzialmente non differisce dalla sapienza; di qui è, che Dio è essenzialmente giusto, perchè è essenzialmente savio. E perchè è immutabilmente savio, è immutabilmente giusto. Non si serve, nè si può servir oggi d' altra regola da quella, di cui si servì ab eterno. Questa medesima legge eterna, regola immutabile della Divina volontà, è quella, con cui è fatto questo Mondo, con cui è ordinato, per cui si muove e va costantemente al suo fine. Questa è quella, per cui ciascun essere distinto da ogni altro, ed avente il suo proprio e particolar fine, è nondimeno ordinato al medesimo fine generale, a cui tende il Mondo. Come dunque Dio è giustissimo in se, ed essenzialmente, è giustissimo in tutto ciò, che avviene

(a) S. Matteo dice ὀφειλήματα, *debiti*, S. Luca ἁμαρτίας, *errori*, *e peccati*.

ne in questo Universo. E perchè il fine della virtù è il premio, del vizio e del peccato la pena, fini nascenti dall' essenze medesime della virtù, e della malvagità; la giustizia di Dio riguardo alle creature ragionevoli è in ciò principalmente posta, di non poter lasciare nessuna virtù senza premio, nessuna scelleraggine senza pena. Dunque il nostro dovere è riconoscere questa legge eterna, venerarla, osservarla, nè mormorare in conto alcuno, se in qualche parte, o in alcun caso, per la brevità della nostra ragione, ci sembri o obbliqua, o non intelligibile. Noi non veggiamo che pochi rapporti degl' infiniti, che vede Dio, che ordina ed incatena tutto; e come potremmo giudicare senza stranissima temerità del filo e dell' incatenatura del tutto (*a*)?

§. XX. Come Dio è prima cagion dell' Universo, così si vuole avere per ultimo fine d' ogni essere intelligente. Dunque la perfetta felicità delle menti non può consistere, che nel riposare nel suo seno tranquille e soddisfatte: e la nostra di questo Mondo nel conformarci alla sua volontà, cioè alla sua legge, e seguirla con fortezza; perchè quindi è la virtù; nè si può esser qui felici senza virtù. Se tutto è da lui, tutto sostenuto per la sua onnipotente mano, tutto per lui; non dobbiam riposar mai, dice anche Epitteto, di amarlo, di ringraziarlo, di godere nella di lui meditazione. Ecco la pace de' virtuosi così nella prospera, come nell' avversa fortuna, pace, la quale fa quella felicità, che non capiva Baile.

§. XXI. Oltre a' diritti ingeniti o acquistati per la creazione, si voglion mettere tra' diritti di Dio quelli, che vengono da' nostri voti, e promesse, e da' giuramenti; perchè ogni promessa costituisce un diritto. O noi ci potremmo obbligar cogli uomini, e non con Dio? Ma perchè Dio è infinitamente savio e buono, e Padre di noi amantissimo, nè pretende da noi, che il nostro bene, si vuole intendere, che non gli piac-

(a) Meritano su quest'argomento di esser lette le lettere di Pope. Ed ancorchè elle per coloro, i quali non sanno l'Inglese, non ispieghino tutta la loro nativa bellezza e forza; non lasciano tuttavolta di darci un magnifico aspetto di quest'Universo. Delle versioni Italiane quella del Castiglioni s'appressa molto all' originale.

piacciono, nè può approvare le nostre stolte ed irragionevoli promesse. Ogni promessa, che gli si fa d'altro, che di virtù, o di cosa tendente a vera virtù, discorda dalla sua natura, e con ciò dalla legge eterna: discorda dall'amore, che ha per noi. Una promessa, che viola i diritti nostri primitivi, e quelli degli altri, che Dio ci ha dati per nostra felicità, è iniqua e stolta. Potrebbe al padre piacer l'odio de' fratelli suoi figli? D'onde s'intende, che i voti di sacrificar se, o gli altri per motivo di religione, e di spargere gli altari di sangue umano, son voti iniqui, ed empj. La Religione è nata per conservar gli uomini, non per distruggerli; per illuminarli, per regolare i falsi moti dell'appetito, per ajutarci, non per opprimerci; e se ogni Religione dee tendere a questo fine, la nostra Cristiana religione di spirito, di pace, e di amore, ne fa l'essenza (*a*).

§. XXII. Il giuramento è quel chiamare Dio per testimonio e vindice insieme della verità e lealtà delle nostre, o asserzioni, o promesse; è dunque di due maniere, *assertorio*, e *promissorio*. Il suo fondamento consiste nella generale persuasione del genere umano. I. che Dio vede fino l'occulto, ed anche i più secreti pensieri. II. Che odia e punisce la falsità e l'inganno, per cui vengono gli altri uomini delusi, raggirati, e principalmente sotto il mantello della Religione. Queste due massime fanno fino tra' barbari temere grandemente e rispettare il giuramento, ed avere in orrore, e stimar empj gli spergiuri (*b*).

§.XXIII.

(a) Vedi la seconda parte della Metafisica Italiana. Che farà, dicesi, un Cristiano, dove altri non voglia udire i veri ammaestramenti? Questo caso è definito dal Legislatore medesimo e Fondatore del Cristianesimo in S. Luca cap. IX.: *Scuoterà fin la polvere delle sue scarpe, e partirà da quel paese.* Quando un caso è caso di legge, e chiaramente definito, il questionare non può avere altra mira, che di annullar la legge per privato interesse.

(b) I Poeti ci dicono, che gli Dei medesimi *jurare timent*, & *fallere ααατον στυγος ὕδωρ, l'orrend'acqua di Stige*. Vedi Omero Iliade XIV. Nell' Iliade XV. v.37. e 38. dice, che un tal giuramento è *μεγιστος*, e *δεινοτατος*, *il più grande*, *e il più tremendo*. Questo significava, che per niun delitto s'avea più certa la pena infernale, quanto per lo spergiuro. E' maraviglioso nel primo luogo l'artifizio di Omero per quell' *ααατον*, che Salvini

§. XXIII. Il rispetto del giuramento è così la base del costume, come della religione. E' detto più d'una volta, che l'uomo è un tale animale, che non potrebbe esser giusto, e costumato senza qualche timore premente l'elasticità degli appetiti e delle passioni: ma questo timore debb' esser interno, sparso, e diffuso per tutte le parti della sua natura: debbe occupare il pensiero, il cuore, il corpo. Questo timore mal potrebbe esser quello delle pene civili, a deludere o scansare le quali v'ha mille modi. Dunque il sol timore, che può frenarlo, è quello dell' idea d'una Divinità *onnipresente*, sempre vegliante, e vindice immutabile de' peccati. Come quest' idea viene ad indebolirsi, ed a negligentarsi, così si rilassa quel freno, e l'uomo divien avido, furbo, *manesco*, inumano. E' la storia di molti popoli guasti per troppo pensare, *e per soverchio lusso*. Or quest' idea viene con quel tenore ad indebolirsi, con cui viensi a tener poco conto de' giuramenti; perchè colui, ch'incomincia a deludere la Divinità, non può più avere nessuna religione, e nessun vero freno de' suoi appetiti.

§. XXIV. Non vedrete quasi mai il popolo basso, cioè il corpo delle nazioni, venire nell' ardimento di non tener conto de' giuramenti, se non per l'esempio di coloro, la cui autorità suol rispettare; perchè la gente bassa rare volte opera per ragione, e sempre per esempio (a). Dunque dove le corti de' gran-

 di

ni traduce male per la parola *strania* = *la strania acqua di Lete* = Omero con quell' apertissima apertura di bocca *ααα*, ha voluto significare il pavore, che si avea dello spergiuro; perchè ne' grandi spaventi per la soverchia dilatazione del cuore, e de' vasi grandi, viene a ritirarsi il sangue da' piccioli canaletti; onde nasce certa convulsioncina, che tirando i nervi del volto, viene a produrre una spezie di *spasmo*, con un suono inarticolato, il quale non potea spiegarsi più ingegnosamente, che con quelle tre *α α α*, cosa che può di leggieri vedersi ne' subiti spaventi de' ragazzi, e di altri poco coraggiosi. La formola de' giuramenti in Omero è *ω Θεοι επισκοποι και μαρτυροι ἁρμονιαων*, *O Dei ispettori* (ma vindici) *e testimonj de' patti*, per convincere gl'infrattori. Medea in Euripide *At.* I. mostra in una maravigliosa scena qual terribile idea avessero gli antichi degli spergiuri.

(a) Era la massima di Eduardo Re di Portogallo, Principe savio, ed umanissimo, il quale viveva intorno il 1435. *Che la buona o mala morale dipenda dalla Corte, e da' Grandi*. The modern part of an universal History vol. XXII. in 8. pag. 135.

di incominciano a darne la scuola; dove la giurata fede pubblica viene ad esser in varj modi rotta da prepotenti; dove i Pastori de' popoli sotto de' più solenni giuramenti aggirano l'ignorante turba; si dà alla gente una dimostrazione di non dover essere religiosi (a). E di qui si può intendere di quanta importanza sia, che i Sovrani sieno i più rigidi osservatori de' loro giuramenti. E' dottrina provata per tutta la Storia degli uomini, che *chi inganna*, *insegna ad ingannare*.

§. XXV. E questi sono i mali, che nascono dagli spergiuri. Rispetto a' diritti di Dio ed alle nostre corrispondenti obbligazioni, un uomo, che ami ad esser giusto, non sentirebbe egli scuotersi la sua natura nell'essere spergiuro? Chi potrebbe spergiurare tranquillamente fuori che un Ateo persuaso? Ma un Ateo persuaso si debbe avere per un troppo strano fenomeno per qualunque via si consideri; perchè parmi, che solo colui possa scuotere l'idea d'una Mente Presidente a questo mondo, che si può persuadere, che neppure egli pensi. *E' poi spergiuro ognuno. I. Che* giura il falso nelle sue asserzioni, sia ch'egli mentisca rotondamente, sia che si serva d'espressioni e segni ambigui per deludere altrui col mantello della Divinità. II. Chiunque con giuramento promette senz' animo di volere attendere la sua promessa: III. Chiunque promette con animo d'attender la promessa, ma potendo poi adempierla, per qualunque si è motivo e pretesto, il trascura o il niega. IV. Chiunque cavillosamente interpretando le parole della promessa cerca di sottrarsene. Dunque la sola maniera dell'esser disciolto dall'obbligazione del giuramento promissorio è quella, che ci può giustamente disciogliere dalla promessa, senza rigiri, e senza nessun cavillo: e per non commettere spergiuri assertorj bisogna non giurar mai, nè con bugia veruna, nè con ambiguità. Miglior consiglio ancora e più degno di anime rispettose del supremo imperio di Dio, è quel-

(a) Pietro Re di Portogallo, il quale fu detto il *Giustiziario*, e la cui perpetua sentenza fu, *non meritare l'augusto titolo di Re chi non pensa ogni giorno a far qualcosa in pro de' sudditi*, questo gran Sovrano, dico, per riformare il popolo, cominciò a riformar se e la Corte, essendo persuaso, non poter essere nè religiosi nè giusti que' popoli, le Corti de' quali son guaste.

è quello dell' Evangelio, *Non giurate mai: ſia il voſtro parlare, è, non è. Ogni parola di più non è di ſpirito ſincero.*

§. XXVI. Riſpetto al giuramento promiſſorio è da conſiderare, ch' è prima la giuſtizia, che il giuramento. Quella è eterna, ed immutabile, e queſto è un obbligo, a cui ci ſommettiamo volontariamente. Dunque ogni giuramento è da regolarſi colla giuſtizia. Giurar contra la giuſtizia è ſacrilegio: ed è ſacrilegio oſſervare un giuramento con offeſa della giuſtizia. Far più conto del giuramento, che della giuſtizia, è far più conto della tua promeſſa, che di Dio, il quale è la prima ed eterna giuſtizia. Witiza Re de' Goti verſo il fine del ſettimo ſecolo avea giurato di non offendere neſſuno di quelli, che o per parentela, o per amicizia appartenevano alla caſa del ſuo predeceſſore: ed avea nel tempo ſteſſo giurato di far la giuſtizia ad ognuno, che foſſe ſtato offeſo nell' antecedente Regno. Tra gli offenſori ſi trovarono alcuni parenti ed amici del morto Re. Dubitò qual de' due giuramenti foſſe da oſſervarſi. Il Concilio di Toledo, a cui ricorſe, deciſe, *La regola del giuramento è la giuſtizia. E' nullo ogni giuramento che le ſi oppone. Fate dunque giuſtizia* (*a*).

§. XXVII. Noi non inſegniamo, che i doveri della Natura, e comuni a tutto il genere umano: ſcriviamo una Diceoſina, non una Teologia. Ma non ci dobbiamo però dimenticare, che noi ſiam Criſtiani, e li ſiamo per altiſſimi miſterj di Redenzione, Incarnazione, Grazia, Evangelio, Sacramenti. Nuovi diritti che Dio ha ſu di noi, e nuove noſtre obbligazioni. E perchè queſte materie ſon troppo al diſſopra della noſtra ragione, ſicchè l' intenderle è riſerbato alle menti contemplatrici (*b*); il noſtro dovere quaggiù è leggere i libri Evangelici con riſpetto, ed amore, ammirare la ſublimità della dottrina rivelata, e venerarla ſenza diſpute, e conteſe; le quali a che poſſono giovare ſe non a farci ſempre ricredere della noſtra temerità? Non ſi diſputa ſu la parola di Dio, ſe non quanto ſerve a conoſcere, ch' è

M 2 di Dio,

(a) Ferrera Storia di Spagna.

(b) Quando, dicea S. Agoſtino, verrà il *gaude quia vides*: ora è il *crede, quia non vides*.

di Dio, e non d'altri; e se amiamo di disputare, e di contendere filosoficamente per vaghezza d'ingegno, assai gran campo ce ne somministrano l'altre scienze, dove i partiti possono servire a risvegliar gl'ingegni, e ad acuirli, ma non incidono quella corda, che ci lega insieme, e donde dipende la sicurtà della vita umana; perchè l'uomo non potrebbe ben vivere, dirò di nuovo, senza niun timore, e costante, e sparso per entro le fibre dell'animo; nè ve n'è, nè può esservene altro di tal sorta, che quel, che ci viene dal rispetto della Divinità, e della Religione, che ci unisce con esso lei. Ma se la Religione dell'Evangelio non è vera, nè divina, se la legge di pietà pura, di amore, di esatta giustizia non è il caso nostro, io mi sperdo a fingermene una più vera, più divina, e più adattata agl'interessi anche di questa vita. Ma a chi siamo noi obbligati di tante accanite controversie, le quali hanno posto a partito i cervelli di molti? Non ardisco a dirlo.

§. XXVIII. Farò qui di passaggio un' osservazione, che mi par giusta, e che può servire a rilevar l'idea della legge Cristiana. Il genere umano tra' pagani è stato obbligato della morale più a' Laici, i quali sentivano la legge di natura, che a' loro Sacerdoti, che pel privato loro interesse si studiavano di stupefarne il senso. Voi non troverete facilmente un corpo di regole di costumi divolgato da' Preti di Giove Ammone, di Apollo, di Minerva, di Giove Capitolino, ec. La morale tra' Gentili, qual ch'ella siasi, è debitrice della sua vita a' Poeti, ed a' Filosofi. Voi troverete di molta morale ne' libri di Omero, di Esiodo, di Esopo, di Pindaro, di Eschilo, Sofocle, Euripide, ec. ne' libri di Platone, di Senofonte, di Aristotile, di Plutarco, ec. in quei di Virgilio, di Orazio, ec. di Cicerone, di Seneca, ec. Che facevano adunque in quei tempi i Pontefici e gli Auguri in Roma? I Sacerdoti in Grecia? Studiavano, cred'io, a stordire ed imposturare il pubblico cogli Oracoli, coll' interpetrazione degli Augurj, colle novellette. Erano dunque più onesti Cittadini i Laici, i Poeti, i Filosofi, gli Storici, che que' Preti degl'Idoli. Questo mi sembra un risplendente carat-

rattere, come della falsità delle Religioni pagane, così della divinità del Cristianesimo. Il Fondatore della nostra Religione, i suoi discepoli, i loro allievi, non istudiavansi, che di far conoscere la vera divinità, e i doveri, che le dobbiamo: a mostrare che cosa è l'uomo: qual rapporto ha coll' Autor del Mondo, quale con se, quale coll' altro uomo: a far capire la legge di giustizia, d'onestà, di reciproco soccorso: a render gli uomini pii, senza furberia: giusti, senza pressione: onesti, senza finzione: caritatevoli, senza vile interesse, nè di ambizione, nè di gloria, nè di sperate future ricchezze: a renderci in somma perfetti, belli, amabili per ogni verso: a generare nella civile società la mutua confidenza, la letizia, la tranquillità: a farci godere il vero, non il finto volto dell' uomo. Se il moderno vivere ci ha distaccato da questo modello, se l'ambizione, l'avarizia, la frode, la mala fede s'è introdotta in qualche parte de' Cristiani, sarebbe men vero il sistema della nostra legge, men bello, men divino, men rispettabile? Questo sistema è dovuto al Sacerdozio Cristiano.

§. XXIX. Ma torniamo da questa digressione, e veggiamo in che modo possiamo venir meno a' doveri, che dobbiamo a Dio. Vi si può peccare in molte maniere. E primieramente o non riconoscendo alcuna Divinità, il che dicesi Ateismo, la più stolida pazzia e più feroce, che possa venire in capo ad un uomo: o riconoscendone più d'una, detto Politeismo, errore di fanciulli storditi: o confondendolo col mondo, errore di menti stravolte e contraddittorie: o negando e guastando nella nostra mente i suoi eterni e santi Attributi, come il non credere, ch'egli abbia provvidenza del Mondo, chiamato Epicureismo; o averlo per autore compiacentesi de' peccati e de' mali, ch'è qual cosa più del Manicheismo: o stimarlo ingiusto ed iniquo, e tal' altre cose simili, dette bestemmie, le quali distruggono la sua natura, e degradano la nostra nobiltà dell' esser ragionevoli.

§. XXX. La seconda maniera di peccare nell' uso della religione è quella, che dicesi *superstizione*. La superstizione in generale non è, che un culto o non conveniente alla

mae-

maestà, semplicità, purità di Dio, o degradante della natura umana, e della sua dignità. *Dio è spirito*, dice l'Evangelio, *e perciò si conviene adorarlo in ispirito e verità*: e l'uomo essendo anch' egli essere, il cui pregio è lo spirito e la ragione, il culto, che debbe a Dio, vuol essere razionale. Son massime della naturale e rivelata ragione. Dunque tutt'i modi, che hanno più del corpo, che dello spirito, e tutti quelli, che convengono più agli animali, che all'uomo, son da dirsi superstiziosi. Ma il massimo grado della superstizione è, dove la Religione dataci per conservar l' uomo, e farlo felice, si volge per fini secondarj in sua distruzione. Ed a questo si riducono tutte le persecuzioni ed i mali, che si fanno i popoli per motivo di Religione. Perchè la vera Religione, non consiste essenzialmente, che nel' sincero amor di Dio, e del Prossimo: *Qui diligit*, *Legem servavit*, dice S.Paolo; ed è distruttivo di quest' amore il farci del male per amore.

§. XXXI. Ma si dirà, non è dunque permesso a niuno di perseguitare i malvagi, per amor di Dio, e della giustizia (*a*)? Rispondo, siete voi un magistrato, o un privato? Se siete magistrato, è il vostro dovere: ma questo dovere non dee trapassare l'ordinamento delle leggi e dell' interesse dello Stato. Voi siete vindice delle leggi, custode de' diritti di coloro, che riposano all'ombra della legge, mantenitore della virtù e della tranquillità pubblica; ma non giudice delle vostre private passioni, e de' vostri interessi. Se li perseguitate per questi ultimi motivi, siete ingiusto e reo com' essi. E pure in quel medesimo ufizio pubblico si vuol esser caritevole e discreto, riputando seco spesso la debolezza della natura, la facilità della distrazione,

(a) Cristo volendo andare in Gerusalemme pensò prima di dover passare per Samaria: ma i Samaritani non vollero riceverlo per questo appunto, ch'egli si disponea d' andare tra' loro nemici. Gli Apostoli sdegnati, *Volete*, dissero, *che facciamo scendere il fuoco dal Cielo*, come a tempo d' Elia, *affinchè li consumi?* *Ah*, disse, *voi non capite quale è cotesto vostro spirito*, e volea dire, *vendicativo*. *Il figlio dell' uomo non è venuto ad ammazzar gli uomini, ma a salvargli: ο γαρ υιος του ανθρωπου ουκ ηλθε ψυχας ανθρωπων απολεσαι, αλλα σωσαι*. Luc.IX. 56. Dunque la presente questione è caso deciso ne' testi della legge Cristiana. Si ha dunque a rinunciare allo spirito del Cristianesimo per armarsi d' uno spirito distruttore, persecutore, vendicativo, cioè anticristiano.

zione, il non esser tutti capevoli di veder le cose per tutt' i lati, i bisogni, la forza delle passioni, l'incitamento dell' occasioni, ec. Si vuol punir la malizia considerata e fredda: ed aver qualche compassione per la fragilità, e la cortezza della ragione. Ma se voi siete un privato, voi avete veramente diritto da guardarvi da' malvagi, da farvi render ragione de' mali fattivi; ma non potete perseguitar nessuno, che non vi offende. Voi usurpereste il diritto del Magistrato; e questo confonderebbe i corpi politici. *Chi sei tu, che giudichi il tuo conservo?* dice S. Paolo. *Ciascuno sta, o cade al proprio padrone*, cioè a colui, che ha il diritto di giudicare. E se credete di aver parte nell'offesa, che si fa al pubblico, siccome ogni privato vi ha certamente parte, il primo passo è di vedere di ridurre con delle buone ragioni un disviato; di dargli degli esempj luminosi di bontà e di virtù: il secondo di adoprare degli amici discreti e savj, da vedere, se si può mettere il senno in capo al vostro fratello. L' ultimo è quello di darne parte a' Magistrati, ma con bel garbo, con carità, con cautela, non con prevenzione, e con ispirito vendicativo. E nondimeno se voi siete così, e più maculoso, che colui, che voi volete ritrarre dal male, sia bene di ricordarvi il fatto del Legislatore Evangelico con la donna adultera: *Chi è di voi senza colpa tiri la prima pietra*. Regola divina, e da non potersi bastantemente commendare! Ancora è da vedere, che la bontà e la malvagità non si misuri su de' privati giudizj, su di certe proprie opinioni, sulla moda: ma sulla sola regola immutabile delle leggi divine: perchè non è giusto pretendere, che le private opinioni sieno la regola della vita di tutti. La legge di Dio non comanda, che serbar santamente i diritti di ciascuno: questa è dunque la sola vera virtù sociale: l'offendergli è il solo vero vizio.

§. XXXII. Vi sono in oltre delle persone, che si son date ad intendere una falsa idèa della vera pietà. La vera pietà è amar sinceramente e cordialmente Dio, per potere su quell' esemplare amar cordialmente noi e tutti gli altri uomini; richiedendo la virtù dell' amore, che noi abbiamo per noi e per gli altri, il diffondersi quanto più si può, siccome l' amor

di

di Dio, che ne debb'esser il modello, è infinitamente diffusivo. Ma certi piccioli divoti restringendo tutto l'amor di Dio all'interesse loro, simili a que' naviganti, che nelle burrasche non pensano, che a se soli, sentonsi dire, *purchè io mi salvi, pera il mondo*; il quale è cattivissimo e falso amore, come quello che non è, che angusto ed interessato amor proprio. Perchè la vera carità è di vedere di salvar te ed i tuoi compagni, e di sentir vero dispiacere, dove tu non possi farlo.

§. XXXIII. La Religione pratica si può ridurre a tre capi, cognizione di Dio, e delle sue cose, affetti interni, culto esterno. Il culto esterno debb'esser tale, da non offendere in nulla, nè da offuscare la vera idea della Divinità, nè da guastare i veri affetti, che nascono da'diritti divini, e da'rapporti, che ha con quelli ogni creatura razionale. Non dee aver niuna pratica, che offenda la vera virtù; niuna che inciti altrui ad esser vizioso; perchè ogni culto esterno, che vizia l'interno, è falso, nocevole, empio. Questo culto per noi altri Cristiani debb'esser quello, che ci è prescritto dalla Chiesa Universale: è una rivolta anche civile l'opporglisi. Quasi tutti gli affetti poi si vogliono ridurre all'amore, ed al timor filiale. Perchè benchè il timor servile, dice S. Girolamo, sia un certo principio del vero sapere: nondimeno il vero sapere non consiste, che nel timor filiale; il quale nasce da amore, non già dalla considerazione delle pene. Cicerone non disse mai cosa più filosofica, quanto allorchè scrisse, *nemo pius est, qui pie metu agit*. Ma tutto questo senza una rischiarata cognizione, netta, e sublime di Dio, de' suoi attributi, e diritti, della natura dell'uomo, e del rapporto ch'egli ha colla prima cagione, non è possibile che mai si faccia bene, come non si è fatto mai tra'popoli ignoranti. L'ignoranza può alimentar la superstizione, non nudrire la vera Religione (*a*). Perchè se la vera Religione non consiste, che nel vero rapporto tra Dio e l'uomo, il Creatore e la creatura, il Padre che

(a) *L'ignoranza*, diceva il gran Cardinal Ximenes, *è il veleno della Religione, ed il tarlo dello Stato.*

e i figli; come può esser vero, e ben combaciantesi co' termini, dove questi sono o ignoti, o nòti a dimezzo? E questo è il fondo di tutti gli errori in materia di Religione. E perciò Gesù Cristo dicea francamente a' Farisei, *voi non conoscete il Padre*; perchè se l'avessero conosciuto, non avrebbero convertita tutta la religione in una certa corporea corteccia senza spirito, ed in certe piccole, interessate, fraudolenti pratiche. E come egli non predicò che la Religione di spirito, cioè di amore, di sincerità, di giustizia, di fortezza, di temperanza, di carità, che non si capiva da' Farisei; quindi è, ch'egli lor diceva ancora, *niuno conosce il Padre*, *se non il figlio*.

§. XXXIV. Ma che ci vogliamo intendere, quando diciamo amor di Dio? Perchè voi vedrete questo dirsi da tutti, senza che molti intendano chiaramente quel che si dicono. La parola *amore*, può significare due nozioni. I. Un movimento simpatico di due oggetti. II. La stima, che si ha dell'oggetto amato, per cui si reputa più che ogni altro; nel qual senso è detto da' Latini *Caritas*, cioè stimar cara e di gran valore la cosa amata (*a*). Il primo non è che un tocco armonico della forma, idea, spezie della cosa amata. Quel che qui può fare la libertà, poichè si è all'intelletto presentata l'idea dell'oggetto, è di studiarsi di guardarla per tutti quegli aspetti, che possono divenir simpatici ad accendere un tale affetto. Ma il secondo è più nel nostro potere, nascendo da' rapporti dell'oggetto amato con esso noi. Può stare che un marito non senta del primo amore per la moglie, non essendogli troppo all'unisono per quella parte, che si chiama beltà; ma egli può ben conoscere i rapporti tra se e lei, e stimarla, averla cara, preferirla ad ogni altra donna, e questa sarà detta carità. Dio non essendo beltà corporea, non potrebbe di per se esser soggetto di passione simpatica animale. Ma essendo essere eminentissimo, signore d'ogni cosa;

N prin-

(a) Nel primo senso *amo* è dal Greco *μαω*, che significa una forte cupidità rapiente in qualche oggetto; ond'è *μεμαως ardente di brama*.

Nel secondo da *carus*, *a*, *um*, cosa di pregio, e perciò anche da noi detta cara.

principio e fine di tutto, largitore di ogni nostro bene; esser tale, a cui non solo niente è eguale, ma niente per lunga pezza se gli può accostare, debb' esser da noi stimato, apprezzato, ed avuto sì caro, che nulla si debba stimar bene e pregevole in confronto di lui: se ne debbono rispettare le volontà, o sieno le leggi, e riputarci felici nell'osservarle. E' dunque Dio oggetto d'amor razionale. Uno perciò de' non ambigui segni dell'amor nostro per Dio, è quel piacer sincero, che noi troviamo nel fare la sua volontà; per modo che si vuol avere per menzognere chiunque dice di amare Dio, senza tuttavolta curarsi, o avere affezione nessuna per le sue leggi (a).

CAPITOLO VII.

De' Doveri, che noi dobbiamo a noi medesimi, cioè de' Doveri Etici.

§. I. Ciascun uomo ha le sue proprietà; dunque ciascun uomo ha i suoi diritti. La legge del Mondo è vindice degli altrui diritti; dunque è vindice de' miei contra di me. Se l'omicidio, la mutilazione, il guastar la salute, il corrompere la mente, e l'animo, ed ogni ingiuria che si fa altrui, è un delitto contra la legge di natura; seguita che sia un delitto parimente dove si faccia a noi medesimi; e tanto più atroce, quanto che noi siamo a noi più cari, che non ci sono gli altri.

§. II. De' doveri, che l'uomo dee a se medesimo, niun altro si vuol reputare più importante, quanto è quello di sapersi conoscere e misurare; perchè tali doveri son fondati su de' diritti: e non essendo i suoi diritti, che le sue proprietà; potrebb' egli serbare questi diritti, senza conoscere e misurare le sue proprietà? Questa massima adunque, *nosce teipsum*, dee aversi come il fondamento di tutta la Morale, che riguarda noi medesimi. E perchè la Morale, che

(a) *Voi mi amerete*, dice Gesù-Cristo, *se voi farete la volontà di colui, che mi ha mandato*. S. Giovanni. Questa volontà è la legge V.S. *Giac. cap.* 1.

che ci riguarda, è il principio, onde ſgorgano tutte l' altre parti di queſta ſcienza, che riguardano Dio, e gli altri uomini; il conoſcimento e la giuſta miſura dell' eſſer noſtro è da averſi come baſe di tutte le diſcipline morali.

§. III. L' uomo ſi può e dee confiderare o nello ſtato di natura, o nel civile. Nello ſtato di natura non è nè una beſtia, nè una divinità. Egli ha ſortito un luogo aſſai al di ſopra delle beſtie; ma infinitamente al di ſotto della Divinità. Vuolſi dunque ſtudiare di vivere con dignità della ſua natura, quando ſi paragona alle beſtie: e con umiltà infinita, riſpetto, venerazione, come ſi conſidera di ſotto all' imperio di Dio. Quaſi tutt' i mali di molti ſtolidi naſcono da queſta ignoranza. Alcuni ſi accumulano con le beſtie le più ſchiſe: altri ſi ſollevano tanto al di ſopra del grado dell' umanità, che non poſſono poi non precipitare. V'ha dunque degli uomini porci, degli uomini lumbrici, degli uomini talpe, ec. Ma non è meno ridicolo vedervi degli uomini elefanti, degli uomini leoni, degli uomini aquile, ec.

§. IV. Come vi ha de' piani tra gli animali, ſopra tutt' i quali ſiede l'uomo; così ve n'ha tra gli uomini nel corpo civile, al di ſopra de' quali ſiede il Sovrano. Non è meno importante per viver bene e con virtù, il conoſcere il piano, nel quale ſiamo. Il riſpettare i piani ſuperiori, e guardar con ciglia amorevoli gl' inferiori, è l'eſſenza d' ogni Repubblica. I piani inferiori nel corpo politico ſoſtengono i ſuperiori: i ſuperiori dunque debbono regolare, ſoccorrere, proteggere gl'inferiori. Diſtrutti gl'inferiori, vengono di neceſſità a crollare i ſuperiori: ed aboliti i ſuperiori, tumultuano e ſi diſciolgon gl' inferiori. V' è dunque in queſti doveri non ſolo dell' oneſtà, e della giuſtizia, ma dell' utilità reciproca.

§.V. Appreſſo è da guardarſi di farci qualunque ſi è ingiuria, così nel corpo e nella vita, come nell' animo, nella ſtima, ne' beni ec., perchè è ferire i diritti datici in cuſtodia dal Padrone del Mondo. Nè ſi vuol credere, che sì fatte ingiurie ſieno delitti ſoltanto quando ſi fanno premeditatamente, e con iracondia, e per farci del male: perciocchè eſſi ſon tali altresì ſe naſcono da certi vizj, che ſi coltiva-

no per diletto. Lo ſtrangolarſi, il trapaſsarſi il petto col ferro, l'avvelenarſi, il gittarſi in un precipizio per un colpo di malinconia, o di diſdegno della vita, ſono de' ſuicidj diretti. Ma non ſon da riputarſi da meno, ſe naſcono da crapula, da ſtravizzi, da ſoverchia morbidezza, da ſmoderata, avara, e non neceſsaria fatica, o dal bere quei tazzoni di Circe, che promettono piaceri, e poi o ammazzano, o diſtorcendo le membra ſtranamente, ci convertono in animali quadrupedi, o ci privano de' membri. Brevemente, ogni azione, che o direttamente, od obbliquamente feriſce le noſtre proprietà e quelle doti, per cui ſiamo uomini, il ſavio uſo delle quali può farci felici, è ſtolta, pazza, rea, e diſtruggente la legge di natura (*a*).

§. VI. Ma chiedeſi, ſe la vita comincia ad eſserci inſopportabile, ſicchè ſia una continua morte, o ſe ſi abbia a morire fra poco tra acerbi dolori, o con grave ignominia, ſarà egli illecito anticipar di poco il colpo della natura? Ogni ſuicidio è un' ingiuria al Legislatore del Mondo, dice Platone: ma nel caſo propoſto concede il dipartirſi dalla vita, ſiccome per un eſpreſso, o tacito conſenſo del Monarca dell' Univerſo. E' un piacere, diceſi, dove gela, ripararſi ad un cammino, e goder l'aura vitale del caldo: ma ſe il fumo ci ammorba, ſicchè venga ad eſser più il dolore e la moleſtia, che non è il diletto di riſcaldarci, ci tiriamo addietro. Fu queſto medeſimo il parere di Cicerone, Filoſofo ſavio, nè aſpernante del piacer della vita. Plinio nel principio del dodiceſimo libro della *Storia Naturale*, crede non per altro la Natura appreſtarci de' veleni, che per amorevolezza; affinchè quando la vita divien di peſo, ſi poſsa uſcirne quaſi dormendo (*b*). Aggiungono queſti uomini fieri, è egli un beneficio la vita, o una pena? Un beneficio, che preme ſover-

(a) Voi non troverete, che le beſtie vi ſi diano in preda; ſarebbero dunque più nell'ordine gli animali ſenza ragione, che gli uomini? Il libro di Plutarco, *Che le beſtie uſino ragione*, *e la Circe* del Gelli, ch'è modellata ſu quello, il libro di Monſignor Roravio, *quod animalia bruta ratione utantur melius homine*, ſono per appunto ſtati ſcritti per farcene vergognare.

(b) Vedi la Storia del ſuicidio del noſtro amico il P. Ab. B. F. opera dotta, elegante, e dilettevole.

verchio, sia lecito ad ognuno il rinunziarlo (a) : e se è pena, perchè non debb'essere permesso di pagarla tutt'assieme? Finalmente, dicon essi, è lecito sacrificare i minori diritti al maggiore; ed il massimo de' diritti è quello che abbiamo a non essere infelici. E' iniqua ogni legge, che dica, non voglio, che cessiate d'essere infelici. Ecco le voci de' matti.

§. VII. Aristotile nondimeno stima viltà e dappocaggine il voler morire, per non aver fortezza da sostenere il dolore, e l'ignominia. E' certo, che Lucrezia, Catone, Pomponio Attico avrebbero mostrato più coraggio soffrendo pazientemente, che con ammazzarsi. Oltre di ciò deeci esser certo, che ogni colpo, che recide la catena della natura, è un attentato contra il Sovrano del Mondo, per la cui volontà esistiamo: e riducendo tutt' i diritti della presente vita a zero, non si può dire che sia sacrificare il minore al maggiore (b); è dunque per tutt' i versi un'ingiustizia. Finalmente la vita è per noi un beneficio; ma rispetto alla Natura è un ordine, una legge. E' un beneficio, che il Sovrano d'un fantaccino faccia un Capitano: ma è una legge quella di serbar l'ordine militare, e combattere. Nè sentirete il detto di Fedro in bocca d'altri, se non degli stolti, i quali non conoscendo l'arte di vivere, in vece di lamentarsi della loro stoltezza, attaccano la Natura.

§. VIII. Io non vorrei intanto negare, che sia permesso dalla legge di Natura non solo l'ipotecare la sua vita, ma eziandio il morire in certi casi. Tutto il genere umano nel contratto sociale ipoteca la sua vita alla patria: ogni soldato al suo

(a) L'Agnello di Fedro lib. III. F. XV.

. . . . . *Cum crearer masculus*
Beneficium magnum sane natali dedit,
Ut expectarem lanium in horas singulas.

Il Signor Marchese Malespina nella sua leggiadra traduzione
——— *allora*
Che fu d' un maschio artefice,
M' espose d' un carnefice
Mai sempre al sacrificio,
E questo è beneficio!

(b). Vedine una bella dimostrazione nelle *Riflessioni Metafisiche* del nostro amico l'Ab. Gombino, maestro di Matematica nel Seminario di Catania.

ſuo Sovrano. Se queſti contratti ſi ſan paſſare per ſuicidj, biſogna diſciogliere i corpi civili, e metterſi in uno ſtato peggiore ancora dell' ipoteca della vita; perchè nella Città il pericolo è una piccola parte d' un gran tutto, eſſendo comune: ma nello ſtato di diſperſione è continuo, e tutto di ciaſcuno. E' anche un ſenſo di tutto il genere umano eſſer coſa glorioſa e lodevole il morire pe' genitori, per la patria, per gli amici. Chi ardirebbe di dichiarare queſti fatti generoſi per ſuicidj, sbarbicherebbe la radice de' diritti di ſoccorſo. Dal che ſi può ricavare, che la legge di conſervar la vita può avere di molte eccezioni.

§. IX. Ma benchè l' ammazzarci per capriccio ſia un parricidio, nondimeno per chi ama di viver felice è da sfuggire il ſoverchio amore della vita, ed il troppo timore della morte; perchè quindi vanno in noi prendendo radice ed ingroſſandoſi quelle morbidezze di corpo, e quelle timidezze di ſpirito, che d' uomini ci fanno lumbrici, ed eſpongonci a tutti anche i più piccioli colpi della Natura: quei timori panici e ridicoli, che non ci laſciano pur un momento liberi. Non ci è peggior miſeria nella vita quanto il morire ogni momento; e queſto avviene, quando ſi vuol veder tutto per minuto ed isfuggire fino l' infiniteſime de' mali. L' uomo fatto per la preſente felicità marcia a paſſi giganteſchi su i piccoli oggetti, e s' indura a' grandi. *Se noi*, dicea Sarpedonte a Glauco (a) *poteſſimo eſſere ſempre giovanetti ed immortali, ſarei io il primo a ritirarmi da' pericoli di queſta guerra: ma ſe migliaja di cagioni di morte ci ſopraſtano, e per mille lati, moriamo una volta, ma moriamo glorioſi*. Vi è egli peggior morte, quanto il morir d' apprenſione ad ogni aſpetto ſpiacevole? *Era per noi altri*, dice lo Spirito Santo nell' Eccleſiaſte, *non naſcer il meglio: ma poichè ci ſiamo nati, il men male è il finir preſto*. Fu domandato a Pittaco, *Chi è il più infelice? Quegli*, riſpoſe, *che ſi ſtudia d' eſſer troppo felice*.

§. X. Del reſto perchè niente è virtù ſenza prudenza, è an-

(a) Omero *Iliad. XII.*

è anche in questo da usare un poco di discrezione. L'uomo forte non vuol lasciar niente di quel che sia giusto e virtuoso, e principalmente dove possa giovare alla sua patria, o al genere umano: non debbono spaventarlo nè gli elementi, nè l'opposizione de' malvagi, o degl' invidiosi. Chiunque si lascia atterrire, e distornare dalla via della vera gloria per sì fatte cagioni, è vile, imbecille, nè degno di vita. Pur è nondimeno da guardare, se ei si può, o no, quel che s' imprende; se sia veramente per giovare, o no; se ci abbia altra men aspra e pericolosa maniera di fare del bene. Ed in questo è posta la prudenza. Ma poichè ha ragionato e veduto il grande, se cominicia a calcolare scrupolosamente i piccoli oggetti, ed analizzare i possibili, è già divenuto timido, ed inetto. Io parlo agli uomini fatti, ed avrei a parlare a quei che li fanno; potendo parere inutile, dopo che siamo male educati, molli, teneri, e siccome vermicelli, intendere il bene della fortezza, bene, che solo può alleggerire tre quarti de' mali della vita presente.

§. XI. L'Uomo non debb'essere solamente con se giusto, ma amico, ed intimo amico. A niun dunque dee maggior soccorso quanto a se stesso. Io so, che, amandoci tutti per natura, potrà parer soverchio l' incoraggiarne di vantaggio. Ma ei si vuol sapere, che non è il medesimo *amarci*, *ed esser di noi amici*. Tutti ci amiamo: ma il solo savio è di se amico; perchè il solo savio sa amarsi, e soccorrersi, come si conviene (*a*). L'amarci è un istinto della Natura: l'esserne amici è una scelta. Questo soccorso è quello, che ci procacciamo per le virtù dette *monastiche*, cioè che non risguardano, che noi soli. Siccome generalmente vi ha tre sorte di virtù, o di abiti, che ci migliorano, e corroborano incontro a' mali di questa vita, cioè intellettuali, morali, meccaniche; così l' uomo, che ama di migliorarsi e consolidarsi, dee dar opera a tutte e tre, cioè a migliorar l' intelletto colle buone cognizioni, a frenar l'appetito con le virtù morali

(a) *La sapienza non può esser giustificata, che da' figli della sapienza*, dice S. Luca: *και εδικαιωθη ή σοφια απο των τεκνων άυτης παντων*, *cap. VII.* 35.

rali, fortezza, temperanza ec., e ad indurire i muſcoli, e le membra coll'eſercizio, e gli abiti corporei.

§. XII. Riguardo alla coltura dell' animo, ſi vuol dividere in tre parti. Una ſerve per noi, affinchè ſappiamo far uſo delle coſe, in mezzo delle quali ſiamo; ed a queſto fine riſguardano tutte le ſcienze fiſiche, e l'arte di queſte ſcienze vale a dire l' Aritmetica, e la Geometria. Un' altra ſerve per vivere con gli uomini, e con l'autore del Mondo amichevolmente e giuſtamente; ed a ciò ſerve la ſcienza de'doveri in generale. Ma perchè queſta ſcienza è fondata su la natura di Dio, e degli uomini; ſeguita, che ſi vogliono conoſcere, quanto ſi può, Dio, e gli uomini; ond' è che ci biſognano pochi, ma netti e brillanti tratti di *Teologia*, e di *Antrologia* (*a*). La terza finalmente riſguarda i poſti, ed i meſtieri. Non ſi può viver bene da chi dovendo eſercitare un uffizio, o un meſtiere, non ne ſa l'arte. Ogni sbaglio, oltre che non è giuſto, offendendo il diritto altrui, ci tira addoſſo l'odio, la vendetta, ed altri generi di pene pubbliche. Quando non ſi aveſſe a temere altro, che o il diſprezzo, o l'infamia, ſarebbe tuttavolta per noi grandiſſimo male.

§. XIII. So che ſi diſputa tra alcuni dotti, ſe queſta Europea coltura di ſcienze abbia migliorati, o fatti peggiori gli uomini. Sono i ſoliti paradoſſi di cert' ingegni ſingolari. Anche Diogene Cinico ſtimava di doverſi sbarbicare dal genere umano, non che ogni letteratura, ma ogni arte, e ridurci ignudi e vagabondi, ed agli antichi abituri degli antri, e de' boſchi, come fiere. Sembra che il fine propoſtoſi da Giovanni Roſsò nel ſuo diſcorſo su l' *origine dell' inequalità degli uomini* non foſſe che Cinico. Io confeſſo anch' io, che vi è del luſſo, del vano, del cattivo, dell' inutile, ſiccome nelle arti; così in tutte le ſcienze e le lettere (*b*): ma que-

(a) Vedi ciò ch' è detto nella III. parte della Metafiſica Ital. *cap.*ultimo.

(b) Le lettere e gli ſtudj dovrebbero rilevar lo Spirito umano, e reggerlo; ed intanto per la libidine degl'ingegni l'opprimono e il diſviano. L'uomo è un animale più toſto groſſo, che no; non era dunque neceſſario andare agl' infiniti piccoli in ogni ſcienza. Queſta moltitudine di piccoli oggetti

questa è la fecondità dell' ingegno umano, ed un po' di stravaganza di nostra natura, che non è facile da scansarsi sempre. Del resto l' utilità, e necessità delle scienze è manifesta per due principali punti: I. Gli uomini vivono sempre meglio al lume, che al bujo. II. Non si può viver bene senz' arti, e molte arti, dov' è molta popolazione: ed il manico dell' arti sono le buone cognizioni.

§. XIV. Rossò dice, tutte le scienze, e la maggior parte delle Arti, per cui vanno alteri i popoli culti, son figlie di qualche vizio, e di qualche sceleraggine. L' Aritmetica, e la Geometria nascono dall' interesse e dall' avarizia, primo veleno della vita umana: la Giurisprudenza e le Leggi dall'iniquità: la Teologia dalle superstizioni, e da' delirj de' popoli: la Fisica dalla vana e ridicola curiosità: quasi tutte le arti dall'ambizione di distinguersi. Ragionate, conchiude, sulla medesima regola di tutte l'altre.

§. XV. Quest' uomo ha la felicità di gabbar se ed il suo lettore, per troppa fecondità di fantasia, e per ingiulebbarsi di certe sue immaginazioni. Tutto il suo raziocinio si riduce a questo piccolo; che le Scienze e l'Arti son figlie del bisogno. La caccia, la pesca, la pastorale, e l'agricoltura, l' architettura, il filare, il tessere, ec. son figlie del bisogno. Facev'anche mestiere di Leggi e di Governo per regolare, e mantenere all' unisono le associate moltitudini; le Leggi dunque e la Giurisprudenza son figlie del bisogno. Non si è cominciato a navigare, che dopo aumentati sì fattamente gli uomi-

O mi-

getti, che gli si presentano, n' opprimono la massima parte, e sviano gli altri. Si è troppo sintesizzato su le Scienze Morali nell' età delle Scienze: non contenti de' casi ordinarj, se n' è ricercata una copia presso che infinita di straordinarj, di possibili non mai avvenuti, e fino d' impossibili. Gli straordinarj, i possibili, gl' impossibili, hanno inviluppati gli ordinarj, ed i più santi principj. Qui dunque si richiede l' arte degli Analitici. Bisogna ridurre quel guazzabuglio a termini generali, ristabilire la dignità delle massime, e dar di penna su l' infinita sintesi delle Scuole. Fino a che ciò non sarà ben fatto, vivranno meglio quelli, che non sapranno di morale, se non quanto potrebbe loro dettar la natura, che noi. Perchè come la Natura parlerebbe in mezzo a tanto fracasso, di Casisti, di Decisionanti, di Alleganti, di Disputanti, ec.?

mini di un paese, che non vi era più da poter vivere; la Navigazione è figlia del bisogno. V'erano de' popoli, a cui soverchiando certi beni, mancavano certi altri; il bisogno dunque generò il Commercio. V' ha molti per natura malvagi; ve n' ha altri per natura poltroni; bisognava assicurarsi i beni per certe leggi: bisognava far de' conti ne' traffichi; l'Aritmetica dunque e la Geometria son figlie del bisogno. Si avevano a conoscere i corpi, donde l'uomo trae i suoi comodi; la Fisica terrestre nacque da questo bisogno. Si volea saper regolare le sue fatiche, dividere le occupazioni, distinguere i termini de'popoli, saper navigare; l'Astronomia nacque da questo bisogno. Si doveva intendere la vera Divinità, e separarla dalle fantasime de' popoli stupidi; conoscere le leggi della Divinità; niente era più necessario a ben vivere. Questo bisogno potea non produrre la Teologia? Tutte le Scienze, tutte l'Arti son figlie del bisogno. Se il nostro filosofo chiama vizj e delitti i bisogni, è crudele; se non istima di doversi pensare a soddisfargli, è iniquo: se crede di potersi ridurre le Scienze e l'Arti al solo utile, con risecarne tutt'i belletti, è rozzo: se vuol correggere il falso, che vi è trascorso per li vizj inseparabili dalla natura umana, è filosofo, e sarà l'amico degli uomini.

§. XVI. Dopo la coltura dell' intelletto segue la disciplina dell'appetito. L'appetito è essenziale all'animalità, e perciò necessario all'uomo. Egli è animale, dunque sensitivo, cioè, appetitivo, non nascendo l'appetito, che dalla sensibilità. E non avendo in se nè tutto quel che gli è d' uopo per ben essere; nè tanta forza da respingere ogni male, che gli possa sopravvenire; bisognava, ch' egli fosse dotato d' appetito concupiscevole, siccome di una molla, che il porta a seguire i beni, i quali gli mancano; e d'un irascibile per iscansare e fugare i mali, che possono distruggerlo, o infelicitarlo. Ma questi appetiti per l'ignoranza, e per l'elasticità della natura, spesso diventano falsi, o per estensione, o per intensità; cioè amando, sperando, temendo, odiando, ec. oggetti che non esistono fuorchè nell' apprensione; o amando, odiando, sperando, temendo più, o meno di quel, che la bontà, o la

mal-

malvagità delle cose merita. A questo modo nascono le false passioni, le quali son tutte quante istrumenti di miseria, siccome crudelissime strappate di corda.

§.XVII. La disciplina dell' appetito dee aggirarsi sopra tre punti. I. Di rischiarare l' intendimento, affinchè non vi regnino delle notizie false di quelle cose, onde sogliono accendersi delle passioni false; perchè ogni falsa passione deriva o da ignoranza, o da errore. E quindi è, che la Divina Scrittura chiama i nostri peccati *errori*, *ed ignoranze* (a). E poichè la fucina delle passioni è ordinariamente la fantasia; perchè ella o le genera per forme fantastiche, che si rappresenta, come quando si adira, piange, ama, teme per le favole de' poeti, e per immaginazioni romanzesche; o le trasforma, poichè son nate per le sensazioni esterne, dando de' colori all' immagini corporee diversi da' naturali; la principal cura di un uomo, che voglia esser savio, è quella di curare, quanto è possibile, e calmare la fantasia. Ma la fantasia non si cura, che con la vera scienza delle cose. E' l' *animi ratio*, che la disinganna. II. Confermare il temperamento corporeo colla fatica, e l' appetito dell'animo con abiti virtuosi acquistati con lungo e severo uso. Così una lunga temperanza, una lunga astinenza, un lungo amore dell' onestà, un esercizio quotidiano del corpo, un lungo avvezzamento a soffrire i mali di questa vita con fortezza di animo ec. inducono di certi abiti, i quali, benchè sul principio ci sembrino per avventura difficili e ributtanti, diventano poi piacevoli, conservando il vigore, e la sanità del corpo, e la sapienza e tranquillità dell' animo, per cui s' evita un' infinita copia di mali. III. Le preghiere sincere, calde, e spesse, nascenti dall' intimo del cuore, e da verace amo-

(a) Tutt' i peccati diconsi αμαρτιαι nella divina Scrittura. Questa parola viene dal verbo αμαρτανω, che nella sua prima significazione non dinota, che quell' aberrare dallo scopo ne' tiri; e questo da α negante, e μαρπτω chiappare. Il peccato non è, che un aberrare dal vero fine, e l' appartarsi dalla regola, che conduce a quello. Omero non usa quasi mai questa parola αμαρτανω, che nel senso di aberrare ne' tiri de' dardi, delle aste, e di altre arme, che feriscono dappresso, o da lontano.

re dell' oneſtà, per le quali imploriam dal Padre del Mondo quel ſoccorſo, ch' egli ſteſſo ſi è dichiarato di non volerci accordare altrimenti, che pregando, *petite, & accipietis*. Queſte preghiere operano ſull'animo per un altro verſo ancora. Perchè niuno potrebbe pregando preſentarſi in iſpirito all' Autore del Mondo, ſenza ſentire la ſua piccolezza, e la vanità della ſua vita. E queſto, come è frequente, viene ad umiliare l' alterigia dell' amor proprio, prima e grandiſſima ſorgente di grandi appetiti. *Io parlerò a Dio, non eſsendo, che polvere e cenere*. Ecco come Abramo preparavaſi alla preghiera.

§.XVIII. Ma, il dirò di nuovo, niente è tanto neceſſario per ben frenare l'appetito, quanto il ben conoſcerci. Donde naſc' egli queſta tanta balordaggine, mattìa, freneſiâ de'popoli luſſureggianti e molli? Dal non voler, cred' io, rientrar giammai in noi medeſimi; dallo sfuggire di dimorar con noi; dall'odiar di conoſcerci. Quaſi tutte l'invenzioni del genere umano, che ſi chiamano ſollievi, divertimenti, ricreazioni, non par che naſcano, che da un odio, che abbiam per noi medeſimi. Quanto più i noſtri penſieri, l'attenzione, gli affetti ſi verſano fuori di noi, tanto ci crediamo più felici. Tanto è dunque cattiva, tanto orrida la noſtra natura, che non le ſi può dare un' occhiata ſenza eſſerne turbati, ed infelicitati? Ecco la ſtoltezza. Perchè vogliamo, o no, è finalmente da rientrare in noi qualche volta. Si potrebb' egli ſtar ſempre di fuori? E tornandoci, preſto, o tardi, ſenz'eſſervi mai avvezzati, qual ſarà la miſeria noſtra! Non iſcoprite mai un canchero; non cercate mai di raddolcirlo, quando vi ſia forza di farlo, troveretelo ſparſo per l' oſſa e nelle midolla. Ei ſi vuol dunque avvezzarci a trattar con noi familiarmente: a conoſcere i diritti della noſtra natura; a vederne il bene e'l male; ci dobbiamo in fine ſtudiare: non ſi potrebbe per altra maniera avere il *minimo de' mali* (*a*).

§. XIX. Dirò qui d' un fenomeno, che mi pare di avere gene-

(a) Sono i due gran precetti degli antichi. I. *Conoſci, e ſegui Dio*. II. *Conoſci*

generalmente osservato. Ho veduti i gran Geometri taciturni, ma tranquilli, e placidi, dove il temperamento non ne facesse un' eccezione: i gran Medici gentilmente modesti, e condiscendenti: i grandi Giureconsulti nobilmente ed affabilmente gravi e maestevoli: i gran Teologi di un' umile e rispettosa serietà. E per contrario i semi-Geometri superbi e disprezzanti: i semi-Medici malignamente satirici: i piccoli Legisti stoltamente alteri: i mezzi-Teologi orgogliosi, feroci, e in aria di tiranni. Di che non saprei dire la cagione, e ne dirò quella, che a me pare, che sia la più verisimile. Un Gran Matematico è avvezzo a trattare, non con le cose, ma co' segni generali delle cose, e nel mondo ideale, ch' è da noi separato, e vastissimo; nè perciò può altrimenti riguardare le cose sensibili e particolari, che come frazioni infinitesimali: un piccolo Geometra non calcola, che singolari, e vuol fare altrui credere, che anch' esso versi nel mondo ideale; nè si accorge, che interessandosi troppo in questo, mostra assai, che non abbia troppo visitato quell' altro. Un gran Medico vede l' immenso Caos della natura più da vicino, e questo l'umilia, ed il rende circospetto, modesto, condiscendente: un Medicastro avvolto nel suo mondo di un centinajo d' idee, crede di saper tutto. Un gran Giureconsulto conosce e la maestà delle leggi, e l' interesse, che dee prendervi ogni uomo a serbarle intatte. L' accesso alle leggi, volontà generali di Sovrani e de' popoli, gl' inspira a poco a poco un certo non so che di maestevole; e quel conoscerne i rapporti colla felicità civile, il rende affabile; ma i rabuli vengono alteri per l' aria legale, e non possono essere affabili, non conoscendo la vera natura, e forza, ed il vero fine delle regole civili. Finalmente quanto uno è più gran

nosci te stesso. Scienze necessarie alla condotta di un uomo, che voglia viver da savio. I Filosofi l'acquisteranno pe' loro studj: il resto del popolo per la disinteressata voce de' Filosofi. Ma è egli facile il conoscersi in un popolo già guasto di costume, e dove l'opinioni fantastiche tengon luogo di natura? Dove la depravazione ha luogo di legge? Dove l' Epicureismo pratico è la moda? Anche a me pare difficilissimo. Il pregiudizio popolare è una marea, che trascina i vascelli i più grandi e forti.

gran Teologo, tanto più conoſce la grandezza della Divinità, e con ciò la ſua infinitamente piccola riſpetto all'infinitamente grande: più intende, che la Teologia non è, che l'arte di render gli uomini miti, manſueti, pazienti, amici gli uni degli altri, conoſcitori della nientezza di queſta vita in confronto all'eterna. Ma i Teologaſtri prendono con noi l'aria di dominanti, che credono lor dare il poſto, che non conoſcono: ſi rappreſentano la Divinità, che non hanno ſtudiato, ſiccome un tiranno, e ſe riputano i Generali di quella, mandati a porre a ſangue, ed a fuoco, tutti gl'inſetti umani. S. Agoſtino, S. Tommaſo, ec. erano gran Teologi, e grandiſſimi amici dell'uomo, umili, riſpettoſi, amoroſi: N. . . . M. . . . P. . . . Q. . . . Z. . . . ſono ignoranti, alteri, temerarj, sfrontati, crudeli, oppreſſori. *Non mi rimuovo*, diceva uno di coſtoro, *ancorchè pera la terra*: *anzi ſe poteſſi, la vorrei fracaſſare con un calcio*. Queſti Pirgopolinici poi rovinano, come la ſtatua di Nabucco, pel colpo di certe piccole petrucce. *Umiliatevi*, *ſe volete eſſere eſaltati*, diceva il noſtro Legislatore. *Che fa Giove in Cielo?* fu domandato Pittaco (*a*). *Umilia*, diſſe egli, *i ſuperbi*, *e ſolleva gli umili*. Compendio della Storia dell'uomo, dice un Critico (*b*).

§. XX. Finalmente ad ottenere il *minimo de' mali* ſi richieggono delle virtù meccaniche, le quali non ſono, che giornaliere, metodiche, regolate fatiche, per cui ſi mantiene, ed indura il vigore de' muſcoli, e de' nervi, ſola gran cagione di beni quaggiù; perchè ſola ci dà delle forze neceſſarie a combatter da vittorioſi co' mali della Natura. Al che la legge dell'Univerſo ci obbliga, ſe ci obbliga al ſoccorſo di noi. Qui dunque han luogo quattro doveri. I. Di faticare per acquiſtare i beni, ſenza cui non ſi può vivere. Dond'è, che l'ozio in un povero e biſognoſo, il quale ſia in grado di travagliare, è un peccato contra la legge di natura (*c*). Se il diritto d'umanità richiede, che ſi fatichi, co-

(a) *Laerzio*.
(b) *Bayle art. Eſopo*.
(c) E contra le Divine poſitive, contra le Civili, contra il ſenſo di tutt' i Sa-

come ſi può, per ſoccorrere un povero, che non può, richiederebb' eſſo meno, che ſi fatichi per noi medeſimi? Io non so su qual principio di RETTA RAGIONE certi Moraliſti han fatto l'Elogio dell' ozio. Erano certo cattivi Fiſici, e peſſimi Etici. La natura genera tutt'i ragazzi attivi, e pieni di fuoco, tutti imitatori, e tutti artiſti; l'ozio ſenza moto e fatica porta al marcimento. L'ozio dunque è contra la buona Fiſiologia. Ma diſtrugge la buona morale. Perchè, 1. Chi è crudele con ſe, ſarebbe pietoſo cogli altri? 2. L'ozioſo vuol mangiare; la fame non ammette dilazione; l'ozioſo dunque mangerà dell' altrui non avendo del ſuo. Come mangiarne ſenza frode, furto, rapina? 3. L' ozio di ſua natura tende alla diſſoluzione del corpo civile; perchè tende alla diſtruzione delle arti. Chi voleſſe vederlo non avrebbe a far altro, che render l' ozio generale. 4. diſtrugge le leggi e l' imperio; perchè non ho veduto mai, nè letto, che i Magiſtrati inquireſſero nella vita e ne' coſtumi degli accattoni miſerabili. Chi ſolleciterebbe il proceſſo? Chi pagherebbe le ſpeſe degl' inferiori Miniſtri? Che ſperarne? (a).

§.XXI. II. La diligenza e l'induſtria nel conſervare, ſe ſi ha. Dond'è, che la ſpenſieratezza è un vizio oppoſto alla vera noſtra felicità. Aggiungo che può eſſer cagione di mille ſcelleraggini, ſopportando con più moderatezza la povertà colui, che ci è nato, che chi ci è venuto dalle ricchezze. Coſtui vorrà ſoſtenere il grado, ed i piaceri dello Stato, onde è caduto. E non potendolo più per gli averi, biſognerà mettere in vendita l' onore, la giuſtizia, la fede: darſi ad intrighi, e truffe: e brevemente diventare un pirata di terra. Il

i Savj. La divina Scrittura condanna l'ozio: le leggi Civili proſcrivono i vagabondi: i Savj gli hanno in diſprezzo.

(a) Mi viene qui un ghiribizzo. Voi troverete nella Storia I. degli Ordini Religioſi militari, il cui voto è la guerra. II. degli Ordini filoſofi, il cui voto è l'inſegnare. III. degli Ordini miſſionarj, il cui propoſito è la converſione degl' increduli, ec. tutte coſe ſante e lodevoli. Perchè non ſi è fondato un Ordine, il cui voto foſſe ſtato l'Agricoltura? Queſt' Ordine avrebbe unito in ſe i beni di tutti quelli tre. Perchè avrebbe arricchito lo Stato, e mantenuto il nerbo della milizia: avrebbe fatti gli uomini ſavj di ſapienza pratica: ed aumentando la popolazione avrebbe accreſciuti i credenti in caſa. Queſt' era l'Ordine degli Eſſeni. Vedi G. de B. J. *lib. II.*

Il che se è a dirsi vita savia e felice, lascio giudicarlo al leggitore.

§. XXII. III. Una modesta cupidità; perchè oltrechè non si può per la legge di natura pigliare del comune più di quel, che basti; ma pure una smoderata cupidità di avere 1. non lascia mai tranquillamente godersi di quel che si ha; e 2. porta ad azioni inique, e nefande; donde pel riverbero inevitabile del genere umano dee aspettarsi di perder quel che si aveva, ed esporre se e la sua famiglia a grandissimi travagli e guai. Si potrebbe domandare a questi Crisofagi, *quando dormite voi (a)? quando mangiate? quando godete della conversazione amichevole del genere umano? quando riposate di voi soddisfatti e contenti?* Potrebbe ancora loro dirsi, *guardate il fine. Non vedete quanti v'invidiano? quanti fan de' disegni su de' vostri beni? Tutti quei, che vi sono d' intorno, e più di tutt' i vostri figli, i nipoti, i congiunti, non pregano, che per la vostra morte. E chi sa, che non l' accelerino?* Ma i pazzi son infiniti e di varj generi, e non si è ancora trovata l'arte di guarirli.

§. XXIII. IV. Un uso modesto, che sia lontano dall' avarizia, e dalla prodigalità; delle quali questa spianta il fondo della vita, quella il secca. Perchè l' avarizia impiccolisce lo spirito, ed il rende inquieto, sospettoso, afflitto, meschino, nemico della vista degli uomini, solitario, e divorante se stesso: funesta i sogni, genera perpetui vaniloquj, e soliloquj: è il più gran tormento del cuore umano. Questa medesima passione lascia appassire il corpo, intisichire, increspare ed invecchiare innanzi tempo: il carica di non necessarie fatiche; e gli niega i più piccoli ristori. L'*ærumna* de' Latini non è più erunna dell' avarizia (*b*).

§.XXIV.

(a) E' provato per tutta la Storia umana, che l' oro è maggior causa di render gli animi sospettosi ed inquieti, che la gelosia amorosa.

(b) Gli Storici definivano l' erunna, *ægritudo laboriosa*. Cic. Tusc. IV. 8. e quel *laboriosa* è in senso d' opprimente, dond'è il gemere, e singhiozzare perpetuo, come per angustia di petto, o per debolezza di polmoni. L' erunna è un' asma generata da cure moleste. Il Greco *αιρεομαι*, ond' è il contratto *αιρωμαι*, è usato da Omero spesso per ammazzare opprimendo, come *δαμαω*, *premere la natura*. Or questo si fa per delizie da un avaro.

§. XXIV. L'uomo non nasce, che in una piccola società: e difficilmente vive senza una più grande; dunque gli è necessario d' esser socievole, avere delle amicizie, e saperle coltivare. La solitudine, come non è sostenuta da una continua fatica meccanica, che faccia traspirare il corpo, e voti il petto dell' aria, che ha perduta l' elasticità, a men che non sia imbalsamata dalla grazia divina, fa l' uomo taciturno, ipocondriaco, abborrente dal cospetto de' nostri simili, truce, crudele, e non di rado nemico, ed omicida di se medesimo. L' amicizia poi (ed intendo della vera, e virtuosa) rende le persone affabili, placide, paghe della presente vita, ed amanti dell' uomo. Non ci è peggior male per noi medesimi, quanto l' odiare la vita, nè più fiero veleno pel corpo civile; perciocchè l' odio della vita genera nelle persone un' erunna perpetua, e nello stato degli scellerati i più superbi, ed irreparabili. Ma la solitudine la ci fa odiare.

§.XXV. Appresso bisogna essere stimato ed amato da coloro, con cui vive, e da cui dee sperare il soccorso alla sua imbecillità. L' odio de' socj, il sospetto, il timore, la disistima, l' abborrimento, il mettono fuori di società, ed il privano d' ogni bene, che può e debbe attendere da quelli. Questo è il peggior de' mali, che ci possa avvenire; perchè è una scomunica dal corpo civile. E perciò la buona fama, e l' essere avuto in conto e pregio, è il maggior tesoro dell' uomo. Che gioverebbero i tesori ad una persona non solo solitaria, ma abborrita da coloro, tra cui vive? E senza tesori l' amore di tutt'i concittadini le vale per un fondo inesausto.

§.XXVI. La fama è di due maniere, delle quali una si può dire *naturale*, l' altra *artificiale*. Il passare per uomo abile a quei doveri, che comunemente si richieggono da ogni uomo, dicesi fama naturale: ma l' essere riputato o grande ed eccellente in qualche mestiere qualunque, o d' intera probita e virtù, così rispetto a se, come per riguardo agli altri uomini, dee chiamarsi stima artificiale. Ogni uomo, che ci nasce, posto che non sia per natura stupido, nè guasto da' mali, o da educazione, siccome ci nasce uomo, e non bestia,

così ha un diritto ad essere stimato quel che ci nasce; e questo diritto è ingenito, e vale sempre, dove le viziose qualità non l'offuscano. Ma se per coltura d'ingegno, di cuore, di membra, sarà divenuto un eccellente Geometra, Medico, Giureconsulto, Architetto, Fabro ec., o un uomo coraggioso, temperante, giusto, umano, virtuoso in somma; ha un diritto acquistato legittimamente a questo secondo genere di stima, nè mancherà mai di essere riconosciuto, dove non sia smentito da lui medesimo per fatti susseguenti, o storditi, o scellerati, ancorchè l'invidia e la cattivezza di taluni possa sforzarsi di annebbiarlo per qualche tempo.

§.XXVII. Dunque la stima è o figlia della natura e del buon temperamento, o dello studio delle virtù e dell'arti. Chi non ha sortita la prima, dee ingegnarsi di conseguir la seconda; non si potendo ben vivere senza niuna stima. E di qui è, che quegli uomini, i quali corrono a scavezzacollo dietro certi vizj infamanti, e che si gloriano del mal fare, peccano contra i doveri della natura in due modi. Prima perchè ogni vizio, che ci offende, ripugna alla natura, e siccome dice leggiadramente Platone nel IV. della Repubblica, mette in noi una ribellione tra la ragione, e i sudditi della ragione, cioè il concupiscevole, e l'irascibile appetito: e poi perchè c'infama, e ci scomunica dalla civile, e naturale società, facendo a noi quel che niun tanto capitale nemico ci potrebbe fare; perchè i nemici, dove noi siam virtuosi, serviranno ad accrescere la nostra gloria; ma un sol colpo, che noi ci diamo da matti, o da malvagi, ci rovina delle volte dal fondo.

§.XXVIII. Si vuol nondimeno sapere, che nel coltivare, e seguire la virtù, onde nasce la vera stima, si vuol guardare alle regole site nella natuta, ed immutabili, e non alle fantasie, o alle ridicole costumanze de' popoli. Queste regole son tre. I. Non far mai male a nessuno, ed in nessuna maniera; perchè il far male, subito ci fa passare negli altrui animi per bestie carnivore, ed avide dell'altrui sangue. II. Fargli tutto il bene, che tu sai e puoi, e fargliele senza niun'affettazione di gloria, e d'interesse, ma cordialmente, e con

con grazia; e dove non puoi, compatirlo, e mostrargli tutti i veri segni di animo veramente compassionevole; perchè come il far male è una forza repulsiva della società, che non può mancare di generare odio, orrore, stizza, persecuzione; così l'essere studioso di far bene, e farlo fin dove si sa, e può, è una maravigliosa forza attrattrice, e conciliatrice degli uni verso gli altri, madre e sorgente certa di vera fama. III. Studiarsi di esser franco, candido, ed aperto in tutte le sue azioni, e non azioni, quanto le leggi della prudenza e convenienza comportano; perchè quell' esser chiusi e troppo misteriosi, genera di noi sospetto, e ci fa dalla gente tenere per macchinanti, e malvagi, anche quando non li siamo. Perchè è necessario, che anche quando si ha a parlar poco, si faccia con una certa apertura di volto e di cuore, dando sufficientemente a capire, che se noi non siamo più aperti, non è già per aver poco confidenza in coloro, con cui conversiamo, o trattiamo checchessia, ma o perchè il dover nostro ci obbliga a tale maniera di operare, o perchè tal è il nostro temperamento, che noi non potremmo vincere. Ma quell' esterne sembianze di virtù, ed alcune popolari cerimonie, che altri scioccamente tiene per segni di virtù, come certo molle girar di ciglia, certi studiati inchini, de' passi misurati e gravi, alcune devozioncine di occhi, di mani, di bocca, delle contorsioni, e delle smorfie, non faranno mai ne' popoli savj della stima a nessuno, nè genereranno vera divozione, e sincero rispetto, dove non abbiano quel fondo, ch' è detto. Anzi è da temersi dell' opposto, che non ci facciano passar per ipocriti, e per lupi coverti di pelli di agnelli; perchè il perfetto bello non richiede belletto, nè maschera; cosicchè dove si vede maschera, e belletto, è sempre da sospettare di bruttura e viziosità al di sotto. Nè io ho mai letto, che uomo veramente virtuoso usasse caricatura, essendo di sua essenza la virtù schietta, aperta, franca. Finalmente neppure lo studio di piacere a Dio, e le frequenti mortificazioni del corpo ci faranno riputare per virtuosi, dove sieno scompagnate dall' amore sincero, e quanto più si può disinteressato, del genere umano;

 per-

perchè il popolo crederà subito, che si voglia imposturare per chiapparlo. E per verità come può ad altri parer vera virtù quel mostrare di amar Dio con odiare il prossimo, e fargli del male? *Se voi*, dice S.Paolo, *avrete tanta fede da far de' gran miracoli, ma non avrete poi amore pe' vostri fratelli, voi non siete niente, e sarete come un vano suono di campana.* Quel *longas orationes orare, e poi spogliar de' loro beni le case altrui* è una ipocrisia, non una virtù, dice il divino Legislatore della nostra legge. L'arte dunque di acquistar fama, è l'essere, non l'apparire solo, uomo giusto, caritatevole, sincero (a). Ma quest' arte è sempre ignorata dagli stolti, cui non circonda, che furiosa turba di falsi affetti, avidità di ricchezze, cure de' piaceri, studio di lusso, falso amore d' imperio, d' onore e di gloria.

§. XXIX. Si domanda, quanto, e fin dove conviene ad un uomo veramente virtuoso implicarsi negli affari pubblici? Perchè pare, che da una parte non possa negare alla patria quel soccorso, che dipende da lui, e violare il contratto sociale; e dall' altra, che non sia prudenza mischiarvisi, dove si corre pericolo de' beni, della stima, e talora della vita. Perchè essendo dappertutto più i malvagi, che i buoni; l'uomo savio e virtuoso sarà temuto, dove venga alla testa di certi affari: il timore aguzzerà l' ingegno di molti alla calunnia; e dove non sia facile rimuoverlo per imposture e falsità, vi saranno mille modi da disfarsene per tradimenti, per veleni, ec. Finalmente quando manca ogni arte, si farà altamente risuonare, ch' è troppo austero, che ha in testa certe virtù Stoiche e Platoniche, ch' è un riformatore; che il soverchio zelo nuoce più, che la compiacenza: che il mondo è da lasciar ire, come va; e che il volervi fare delle novità è spiantarlo: che si vuol esser contento di quel bene,

(a) Quest' arte piace e ci fa stimare fino dagli stupidi, per un senso simpatico della natura, e ci reca disistima e odio l' opposta, per un moto non men naturale ed antipatico. Finchè i compagni di Cristoforo Colombo si condussero nella prima maniera tra gli Americani, furono tutt' i Castigliani venerati come Dei: come mutarono tratto, furono tenuti in conto di fiere, onde nacquero i gran mali, che oppressero i conquistatori ed i conquistati. *Histoire des voyages tom. XVIII.*

ne, di che è capace la natura, nè esser utile l'elevar l'uomo ad un grado, dove non può conservarsi. Alla qual maniera credono di poter cuoprire la lor viltà, e malvagità, temendo di non perder quei lucri, che mietono sull' altrui vizj e miserie (a).

§.XXX. Al che rispondo, che l'uomo savio e virtuoso dee quanto sa e può studiarsi di giovare alla patria. I. Perchè tale è il dovere non solo della natura, ma eziandio de' patti sociali, non si potendo concepire società senza un patto di reciproco soccorso. II. Questo richiede il suo interesse personale e domestico; perchè qual persona o famiglia potrebb' essere sicura e tranquilla nelle pubbliche tempeste? Non sarebbe dunque nè prudente, nè virtuoso, un che guardasse i mali della patria, come si guardano le tragedie teatrali, senz' altrimenti commoversene. Ma rispetto al modo, si vorrebbero fare di molte considerazioni. I. Un tal uomo non dee brigarsi molto nelle Corti; perchè questo brigare è d'animo ambizioso, di se superbo, riformatore del genere umano, o avido di posto e di ricchezze, e di spirito inquieto ed intricante; il che è contrario al carattere d'un uomo sodamente savio. Niun mi si darebbe mai ad intendere, che cotesti argelioni, che non corteggiano, che i Grandi, i Ricchi, i lauti pranzi; curiosi di tutto, sottili spiatori d'ogni fatto altrui, riformatori di tutto, ancorchè vestissero il mantello Stoico, fossero uomini di virtù; perchè la virtù vera non prende lume a prestanza, e fino nella sua oscurità n'ha sempre di soverchio. Meno ancora mi si persuaderebbe, che fosse una virtù cristiana; perchè chi legge l'Evangelio, vedrà, che Cristo medesimo sfuggiva questo lume a prestanza, proibendo, che si divulgassero i suoi miracoli; e niente tanto inculcava a' suoi discepoli quanto di fuggire l'ostentazione Farisaica (b), e che si contentassero di esser buoni, non di

(a) Tutt' i gran Principi, che han tentato di frenare il vizio, che giova a' Potenti, han dovuto combattere con le congiure. Giovanni II. Re di Portogallo, S. Ferdinando di Castiglia, Adriano VI. Papa, Arrigo IV. di Francia, Pietro il Grande di Moscovia, ec.

(b) Quest'è, *cavete a fermento Pharisæorum*. Quest'è, *non ambite i primi luoghi*. Vedi S. Luca cap. XIII.

di apparir tali per fasto secreto dell' amor proprio.

§.XXXI. Ho detto di non doversi *brigar molto*, per dire, che vi può essere un' eccezione, conveniente anche alla più rigida virtù, e sarebbe, quando non brigano i posti, che i malvagi, e gl' ignoranti; nel qual caso il dover ingenito di soccorrer l'uomo richiede, che si faccia qualcosa di più, che di esser virtuoso nell' ozio. Perchè come se molti assassini si avventano su d'un innocente, bisogna accorrere in ajuto; così dove molti ignoranti, e malvagi s' affollano intorno a' posti pubblici, è come se si affollassero a scannare, o desolare la patria. Potrebbe ciò vedersi dal savio e dal giusto con occhi asciutti, e con le mani alla cintola? Allora è dovere, che si presenti, che si faccia conoscere, che chiegga: ma che non usi nè menzogne, nè raggiri: che chiegga con modestia, e pel solo ben pubblico. Che se egli verrà posposto alla turba degli adulatori, de' furbi, de' ladri, dovrà ascriversi a coloro, i quali non han saputo discernere; e la sua coscienza non gli potrà rinfacciar mai di aver tradito il dovere. E se sia sacrificato alla furia degl' iniqui, si vuol ricordare, che non si fece mai del bene a verun popolo guasto, senza molti sacrificj di virtuosi.

§.XXXII. So che alcuni uomini per altro dotti, hanno stimato, che si dovesse guardare alla costituzione del Governo. Perchè essi vi concedono, che ne' governi Repubblicani il savio e 'l giusto non solo debba contendere pe' posti, ma sacrificare se, ed i suoi beni per la patria; ma ch' egli non vi sia obbligato ne' Monarchici, e meno ancora ne' Despotici. Il che è pensar da Politico, non da Etico, e la Politica è dopo l' Etica, su cui ella ha il suo appoggio; non vi potendo essere Governo, che regga, dove non ha costume. Ed in vero qualunque sia la costituzione di un Governo, può ella sciogliere l' uomo dalle obbligazioni naturali? dalla giustizia de' patti? Quel che si può conchiudere dalle massime di queste Politiche è, che l' uomo giusto e savio dee adoperarsi con prudenza; perchè negli Stati popolari si vuol essere più aperto, e libero; alquanto riserbato e più modesto nelle Monarchie; ed umile ne' Dispotismi. Ma non

so-

solo non è virtù quel non voler far nulla per considerazione della propria sicurtà, e quiete, che anzi è vizio, e delle volte delitto. E 'l darsi a credere, che si possa vivere più felicemente quando le cose umane son nelle mani degl' imperiti, viziosi, felloni, è il peggiore de' passi rispetto alla nostra felicità privata medesimamente. La virtù è il solo istrumento, che abbiamo quaggiù per avere il meno de' mali; ma il temere di farne uso annienta l'azione d'un sì fatto istrumento.

§. XXXIII. Si dice, che i Filosofi, che pensano a questo modo, son de' fanatici, che non conoscono il mondo. Ecco l'inganno di coloro, i quali non hanno mai avuta la fortuna di vedere il volto della ragione, e che ci vivono a caso, non regolando la lor vita, che con quel che accade alla giornata. I Filosofi perchè veggono e conoscono il mondo, e le lontane conseguenze di certi principj, ragionano al modo, ch'è detto. I malvagi sono stati sempre più che i buoni. E' vero. V' ha pochi Stati, dove i buoni governano i malvagi. Verissimo. L'onestà è avuta per dabbennaggine, e la scaltrezza per sapienza. E' attestato da fatti. Ma è anche comprovato dalla Storia, che poichè i malvagi, e gl' ignoranti hanno condotte le cose umane all'ultimo passo del precipizio, o si è sconvolto il corpo civile, o è stato rimesso da un savio, onesto, forte, coraggioso cittadino. Di che la ragione è, che la forza di tutti gli Stati è nel corpo del popolo; il quale com'è sempre la parte meno intelligente, e più paziente, non intende i mali, che in lungo tempo, e li soffre finchè son soffribili; e come son giunti all'estremo, gli scuote con forza indomabile: odia gli oppressori, li perseguita, li vuol distrutti; ed allora il solo savio, giusto, e coraggioso può rimettere la rovinante patria. Perchè dunque ridurci a tale estremità?

§. XXXIV. Chiedesi, è egli lecito sacrificare in pro degli altri i suoi diritti, non eccettuata neppur la vita? E dico di sì, dove non si venga ad offendere il diritto del terzo o ingenito, o acquistato pe' patti. E la ragion è, che l'amicizia, oltre all'essere il principal fine della legge di natura, è il più gran vincolo delle umane società. Morire perchè non muoja un altro, son due men uno in giustizia; ed è uno più

uno

uno in amicizia. Perchè in giustizia universale perisca *a*, o *b*, non manca, che uno. In amicizia un vive in realtà, l'altro in modello di virtù. *Volito vivus per ora virum*. Donde si comprende, che è per legge di natura permesso; benchè non ci sia obbligo nessuno ingenito, non avendo nessuno il diritto innato da obbligarvici. Questa massima, confermata dal consenso del genere umano, ci dà, com'è detto, una conseguenza non men certa, che sia il principio, CHE LA VITA NON CI SI DA' A CUSTODIRE, SENZA NIUNA ECCEZIONE.

CAPITOLO VIII.

De' doveri di umanità, e di beneficenza, che l'Uomo dee all'Uomo pel diritto di reciproco soccorso.

§. I. GLi uomini son tutti per natura simili: nascono con eguali *jussi*, ed egualmente deboli, e bisognosi; dunque nascon tutti con un *jus* di esser soccorsi, e nell' obbligazione di soccorrersi scambievolmente quanto sanno, e possono. Perchè la similitudine di natura, l'egualità del *jus* stretto ingenito, il comune bisogno, formano un' *essenziale dipendenza* dell'uno uomo dall'altro, e questa essenziale dipendenza è un *jus* della natura umana. Mostrasi per certi sensi della natura medesima, dove non sia nè guasta, nè prevenuta. Ogni uomo al guardar un altr'uomo in una solitudine, se niuno anticipato fatto il previene, niun aspetto da incuter timore, sentesi piacevolmente dilatare il cuore; la natura dunque stessa ci fa sentire, che l'uomo è nato per l'uomo, e che non può essere quaggiù felice, che nel di lui amichevole consorzio. II. Al vedere un repentino male d'un uomo, sentiamo raccapricciarci di orrore, e commuoverci da tenera compassione: altro interno sentimento, per cui possiam capire, che l'uomo è fatto per l'altro uomo. Tutto questo può confermarsi dall'interesse, che ciascuno ha di soccorrer l' altro: perchè, come l'ha geometricamente dimostrato Riccardo Cumberland nell'opera su *le leggi della natura*, niun mezzo è più certo a scemare la copia de' mali di questa vita, ed a cumularne di beni, quanto la sincera, pronta, e re-

reciproca amicizia degli uomini fra loro. Quest' amicizia taglia la radice a tutt' i mali, che fa l'uomo all' uomo, che sono i più, e i più gravi; ed apre la sorgente de' più gran beni, di cui siam qui capaci. E di qui s'intende l'eccellenza e la divinità della legge Cristiana, la quale tutta si comprende in questo precetto, *diliges proximum tuum sicut teipsum*, secondo che c' insegna S. Paolo scrivendo a' Galati.

§. II. Se l' uomo è per natura bisognoso dell' altr' uomo, e l' uno compassionevole dell' altro, donde nasce, dirà taluno, che noi ci facciam di tanti mali, per modo che sembra esser l' uno nato nemico di se, e dell' altro? Rispondo, che le cagioni, per cui gli uomini incrudeliscono contro agli altri uomini, son più tosto da dirsi insite miserie, che malvagità, ancorchè per mal governo della ragione non di rado diventino malvagità, e sceleraggini. I. I bisogni naturali stimoleranno un uomo a chiedere ajuto da un altro, che può soccorrerlo. Questi, avvezzo al soverchio, sarà o troppo lento, o troppo parco ne'suoi soccorsi. Ed ecco la prima cagione incitatrice alla ferocia, e delle persone contra le persone, e de'popoli contra i popoli. II. L'essere stato offeso o per qualche accidente, o da malvagi divenuti anch' essi tali per accidentali ed accessorie cagioni, senza voler soddisfare l'offesa; perchè questo provoca alla vendetta, essendo noi animali per natura elastici, sensitivi, e ripugnanti alle cagioni d' ingiusti dolori (a). III. L' ambizione di certi pochi, nati con ingegno elevato, versatile, e di natura troppo irritabile, i quali introdussero

Q dap-

(a) Fu la causa dell' ostinazione di quei popoli, che si lasciarono scannare miserabilmente, o scannarono, bruciarono, precipitarono se medesimi più tosto, che esser oppressi da Gente, che non avea niun diritto di rendergli schiavi. I Saguntini, i Cartaginesi, gli Abidesi, i Corintj, i Numantini, sono de' grandi esempj. Non si può leggere senza orrore la strage de' Iotapatesi nella Galilea, de' Gerosolimitani nella Giudea, che descrive per minuto Giuseppe. *Perchè voi* (diceva un Brittanno a Claudio) *pretendete di avere il diritto di rendere schiavi tutt' i popoli; segue perciò, che noi siamo nell' obbligo di non opporci?* Tacito. Raziocinio assai più giusto di quello de' Romani, ma men armato. I Romani videro le conseguenze del lor sistema, quando il Settentrione si gettò addosso al loro Imperio. Allora si volea dire col Salmista, *justus es Domine, & rectum judicium tuum*. Ecco l'IPA TAΛANTA, *le sacre bilance in perno*, che Omero attribuisce a Giove, Iliade XVI. v. 658.

dapprima un'arte di guerra, che avvezzò gli uomini al sanguinoso coraggio, ed alla barbarie. IV. Certe vane, e ridicole superstizioni inventate, e sostenute per interesse di pochi scaltri, e furbi, le quali armarono i popoli contro a' popoli col pretesto di certe chimeriche Divinità. V. L'essersi andate le famiglie a stringere; donde nacque l'ambizione, l'avarizia, il lusso, la voglia di distinguersi, e dilatossi, e fortificossi la cupidigia, sorgente d'ogni crudeltà. VI. L'essersi guasta l'educazione, ed in vece di una disciplina conveniente alla sanità del corpo, ed alla sapienza dell'animo, introdottesi scuole di morbidezze, di vizj, e di furberie. VII. L'essersi l'uomo avvezzo a scannare gli animali, e pascersi delle loro carni; donde son nati due mali, uno di crudeltà di animo, l'altro di certi succhi violenti, e torbidi, onde vien la macchina nutrita alla ferocia; perchè tutti gli animali carnivori son fieri. Nell' Indie vi ha de' milioni di Baniani astinenti da ogni carne, e perciò umani, e pacifici, che non trarrebbero ad un uomo un capello (*a*).

§. III. Ogni soccorso che si presta altrui è detto da noi *beneficio*. Ma si vuole intendere, purchè non solo non nuoccia a colui, a cui si presta, ma che giovi a migliorarlo, così nel corpo, come nell' animo: ed oltre a ciò, che non nuoccia a niun altro, nè cagioni vizio alcuno nel corpo civile. Per la qual cosa quelle largizioni, donazioni, testamenti, stabilimenti, che vanno a scemare l'industria umana, e lo spirito di diligenza, che fanno gli uomini poltroni, e pigri, che somministrano materia di lusso, di crapola, d'intemperanza, e di altri vizj, che quindi ampiamente sgorgano, non che si abbiano a dire beneficj, ma vogliono chiamarsi maleficj. Accortamente Ennio:

Benefacta male locata malefacta arbitror.

E questo è il caso di tutti gli sciocchi, storditi, improvidi, i quali non guardano mai al futuro, e fanno di certe donazioni, di certi testamenti, legati ec., che guastano le persone, e le famiglie, desolano le Provincie, corrompono il costu-

(a) Quel che è essenziale è in tutti; l'esempio dunque de' Baniani mostra, che l'uomo è fiero per abito, non per natura.

fiume, e cagionano liti, guerre, e miserie.

§. IV. Sviluppiamo meglio questa teoria. La beneficenza debb'essere una virtù, e regolata dalla prudenza. METRON APISTON, che dicono i Greci, cioè *l'ottimo è il combaciamento dell'azione con la sua misura*, è una massima divina. I Latini diceano, NE QUID NIMIS, noi, MEZZACANNA. Or questa misura vuol esser la regola de'beneficj. Dirassi, un uomo ha il diritto *di sacrificar la vita pel suo amico*; *dunque ha diritto di sacrificargli i beni*. E' vero. Pur si vogliono far due considerazioni, una per riguardo a noi, l'altra per rispetto a'nostri simili. L'eroismo è bella e divina cosa; ma non suol durare, ed è pericoloso; perchè può di leggieri degenerare in fanatismo, ed ultimamente in ferocia. E' ben che ci sieno degli Eroi; ma essi finiscon, se son troppi. Dunque la prima regola comune della beneficenza è quella, *Di non ridurre noi medesimi nello stato di non poter vivere, che di beneficenza*.

§.V. Ogni uomo ha una famiglia. Il capo della famiglia ha due obblighi di pensare alla sua generazione, uno imposto dalla natura, l'altro dal fatto suo. I figli, i nipoti, e tutt'i discendenti, hanno due diritti d'esser soccorsi, il comune e'l proprio nascente da un fatto libero, e perciò da un patto tacito del capo. I congiunti collaterali n'hanno un comune e naturale, come ogni altro uomo; ed uno d'un patto tacito delle famiglie, benchè più largo. Il patto delle famiglie è un'eccezione a quello della Società Civile, come quello de'figli è un'eccezione dal patto della famiglia. Dunque la seconda regola della beneficenza è, *Che non offenda il diritto de'figli, e che non nuoccia al diritto della famiglia*. Beneficare dunque un estraneo a spese de'figli, o della famiglia, è un'ingiustizia.

§. VI. La patria ha due diritti d'essere benificata da'suoi Cittadini, uno ingenito al genere umano, l'altro nascente da'patti di una società più stretta, che non è quella, che si ha con il resto degli uomini. Dunque la terza regola di beneficare è, *Che non si benefichi l'estraneo a spese della patria*. Beneficare la nazione estranea a spese della patria è un'aperta ingiustizia. Perchè sottraendo e cassando i diritti comu-

ni al genere umano, resta sempre il diritto della patria sicome differenza; la cui lesione è un colpo contra la legge di natura.

§. VII. Quando dico, che preferir l'estraneo alla famiglia, l'estero alla patria, è una lesione della legge di natura, si vuol sempre intendere nel caso, che la famiglia, e la patria sieno in pari bisogno, o pericolo; perchè allora il diritto della famiglia prepondera come maggiore a quello dell'altre famiglie concittadine, e quello della patria all' estere nazioni; essendo il diritto della famiglia composto di tre, quello della patria di due, quello degli esteri semplice. Ma ben può accadere, che non essendo la famiglia e la patria in un pressante bisogno e pericolo, vengano a cessare i diritti, così della natura, come de' patti, non avendo tutti quanti altro fondamento, che il bisogno. Nel quale caso restando il bisogno o della famiglia concittadina, o della vicina nazione, resta il suo diritto; e perciò l'obbligazione di soccorrere.

§.VIII. La patria dunque ha tre diritti d'essere beneficata dall'uomo giusto ed onesto. I. Il comune del genere umano. II. Il diritto de' patti sociali. III. E quello finalmente, che nasce da' beneficj, ch'ogni Cittadino ne riceve continuamente dipendendo dalla patria la sussistenza, i comodi, i piaceri, la difesa di ciascuno. Questo dimostra ch' ogni Cittadino è nell' obbligo di essere un *patriota*. Ma perchè rare volte le nazioni vicine non sono nemiche, avvenendo in esse quel che ne' corpi; dove la forza delle particelle, che formano un solido, si converte in repultrice de' vicini, per lo stringersi ch' elleno fanno intorno al centro della loro attrazione; si è perciò scritto da alcûni filosofi, che il più gran patriota è insieme il più fiero nemico de' popoli vicini (*a*). Potrebbe, dice un savio Inglese, esser fra noi un buon patriota, senz' esser a quel medesimo grado nemico de' Francesi, ch'è amico della Patria? Quindi seguirebbe uno strano paradosso in teorìa, *Che in ogni nazione il più grand' uomo dabbene sia il più entusiasta nell' odiare i suoi vicini*. Teorìa, che ha delle frequenti pratiche.

§.IX.

(a) *L' Esprit.*

§. IX. Io tremo al ſentire, che 'l giuſto e 'l buon uomo ſi concilii con un odio entuſiaſtico del reſto del genere umano al di là de' limiti della patria. Il giuſto dee difender la patria; dee preferirla ne' ſuoi beneficj; come il padre dee difendere la ſua famiglia, e dee anteporla ne' beneficj a tutte l' altre; e queſto, credo, richiede da noi il patriotiſmo. L' odiare, il far del male diretto, per giovare alla patria, rivolta la natura, e non può entrare nel carattere del giuſto, e del virtuoſo. Aggiungerò, che non è neppure l' intereſſe della patria; perchè come nelle perſone l' irritare altrui è pericoloſo, per la naturale elaſticità della natura umana, così ne' popoli. L' uomo non fa nulla con più piacere, quanto il vendicarſi de' torti; e l' eſſer paziente nell' offeſe, ſe non è virtù infuſaci da Dio, appena credo che ſi truovi di mille in uno. Dunque l' uomo patriota potrà far conoſcere al pubblico i mali, ch' una nazione vicina ci può fare, o ci fa; le conſeguenze di queſti mali: dimoſtrerà i rimedj il meglio, ch' egli può, e ſa; difenderà i diritti della patria; la preferirà ne' ſuoi beneficj: ma non perciò dee odiare il vicino, nè dee avventarſegli furioſamente. Se biſogna, morrà come Attilio Regolo; ma non imprenderà delle guerre diſpendioſe e pericoloſe per ingrandir la patria al di fuori (a).

§. X. Vi ha due generi di benefizj: alcuni conſiſtono in opere permanenti, e durevoli; altri in momentanee largizioni. Nel primo genere ſono le buone leggi date ad un popolo, le arti loro inſegnate, e l' invenzione degli utili iſtrumenti, le Scuole, ed i Collegj d' arti, le utili Scienze, la pace, e'l buon coſtume, le ſtrade, i ponti, i porti, ed altre ſimili coſe largamente, e durevolmente utili. Ci debb' eſſer certo, che i primi benefizj di lunga mano vincono i ſecondi. Le leggi di Solone, e di Licurgo furono ſenza dubbio

(a) Giovanni II. Re di Portogallo invitato da Ferdinando il Cattolico ad una lega con gl' Italiani contra la Francia, con la promeſſa d' ingrandire il ſuo Regno: *Io*, diſſe, *penſo bene ad ingrandire il mio Regno: ma i Regni s' ingrandiſcono col promuovervi la vera pietà, il coſtume, la giuſtizia, l' arti, il commercio; e queſto è ſtato e ſarà ſempre il mio ſtudio; le guerre impiccoliſcono gli Stati.*

bio maggiori benefizj per gli Ateniesi, e gli Spartani, dice Cicerone che molte delle famose vittorie de' loro più rinomati Generali. Quelle strade de' Peruani, que' Canali di comunicazione e di scoli de' Chinesi, procurati da grandi e savj Sovrani vagliono mille piccoli beneficj degli altri.

§. XI. Vi son di certi gradi d'intensità nel beneficare; perchè si può giovare altrui con le robe, col consiglio e sapere, colle forze del corpo, con la vita medesima. Quest'ultimo benefizio, siccom'è il più grande, così non vi è nessun obbligo di prestarlo, ed il solo amore della virtù, e dell'amicizia può altrui inspirarlo: ma i primi son richiesti dal diritto di reciproco soccorso, sempre con la regola, QUANTO SAPPIAMO, E POSSIAMO: *Succurram perituro*, dice Seneca, *sed ita ut ipse non peream. Dabo egenti, sed ita ut ipse non egeam*.

§. XII. Ma è egli possibile, che un uomo solo possa mai essere in grado di beneficare, e soccorrer tutti? Allora dunque, che non si può beneficare tutti, la ragion domanda, che il soccorso si presti al maggior bisogno, composto di necessità e di strettezza. I gradi sono, secondo Cicerone: 1. Genitori, e figli. 2. Amici stretti. 3. Congiunti. 4. Concittadini naturali, o quei, che son nati nella medesima Terra con noi. 5. Concittadini Civili, e vale a dire quei, che sono nel medesimo Stato e sotto il medesimo imperio. Dunque se altri è più congiunto, altri è in più grande necessità, si vuol soccorrere il secondo, il cui bisogno composto di strettezza, e necessità è maggiore. Un Geometra calcolerebbe così. Sia la strettezza del primo 8, il bisogno 4, e la congiunzione del secondo 2, il bisogno 20; la ragion del primo sarà $8 \times 4 = 32$, e quella del secondo $2 \times 20 = 40$. Convien perciò delle volte soccorrere l'estraneo più tosto, che il padre, o il figlio, o il fratello, o l'amico. Questi calcoli sono necessarj ad estimar la quantità del diritto altrui, ed a metterla al netto: il che perchè non hanno saputo fare i nostri maggiori, hanno involta nelle tenebre la Morale (*a*).

§.XIII.

(a) Non meritava il dotto Autore dell'operetta bellissima *de' delitti, e delle*

§. XIII. Sogliono dividere i benefizj in due classi, alcuni de' quali son detti di *semplice umanità*, siccome è mostrare altrui la via, accendere il lume dal suo lume, dare un consiglio utile, ricettare un povero uomo sotto il tetto, accoglierlo al fuoco, dargli un bicchier d'acqua, consolarlo nelle afflizioni, visitarlo nelle malattie e divertirlo, tenergli conversazione nell'eccesso di malinconia, ec., ed altri di *liberalità*, siccom'è il soccorrerlo colle sue robe, col braccio, con le fatiche, ec. Chi niega i primi, quasi disdegnando d'esser uomo, dicesi brutale, fiero, ed inumano. Anzi essi debbonsi a' nemici nostri medesimamente, purchè non gli armino contra di noi, e non ci mettano in pericolo. E la ragion'è, che anche i nemici son uomini, ed hanno un natural diritto di esser soccorsi. Si potrebbe di lor dire, che la natura, che ha il diritto d'esser soccorsa, è nata prima, che la loro malvagia volontà. Ma loro non si debbono i secondi, se non che nel caso di gravissima, o estrema necessità, e dove noi siam sicuri di non renderli più forti ad opprimerci, o armargli a farci del male. Perchè se debbo beneficio ad altri, il debbo anche a me, e prima a me, che ad altri, come colui che son più a me, che ad altri dalla Natura raccomandato.

§. XIV. Piacemi qui dir delle limosine, come fra noi si chiamano, non perchè non sieno il medesimo, che i beneficj, ma per disingannare alcuni di certi errori, che il cambiamento delle parole, e l'ignoranza della loro forza ha prodotto. La parola limosina (*Eleemosyna*) è, come si vede, d'origine greca, da *eleeo*, aver della compassione; e non significa altro ne' libri divini de' Cristiani, e nell' opere de' Santi Padri, se non che atto di compassione, per cui si è mosso a soccorrere l'altro uomo, ch'è nel bisogno. Dunque la limosina largamente parlando abbraccia tutte quelle azioni, che noi diciamo opere di misericordia, tanto spirituali, che corporali,

in

le pene, che lode per aver fatto uso del calcolo in punti di diritto: nè saprei dire perchè i Gazzettieri Olandesi ne l'abbiano voluto deridere. *Newton*, dice l' Abate di S. Pietro, *avrebbe fatto grandissimo beneficio a noi altri, se come ha con ingegno presso che divino calcolate le forze degli Astri, così avesse calcolati i punti di Morale.*

in quanto fannosi per istinto di pietà e di afflizione, che nasce dagli altrui mali. Per modo che coloro, che riducono la limosina alle sole piccole largizioni, vengono a restringerne la grandezza, e a degradarne la maestà. La virtù dunque della limosina, ad intenderla sanamente, non è differente da quella della beneficenza. E' dunque un dovere naturale, fatto poi come il più bello e 'l principal distintivo del Cristianesimo.

§. XV. Il fondo della natura umana, siccome neppure Mandeville ne sconviene, ancorchè non abbia troppo buon concetto dell'uomo, è la pietà e compassione inverso i mali dell'altr'uomo a se simile. Ella si manifesta per certi moti simpatici, più che per riflessione; anzi la riflessione, come il soffio nelle bocce elettrizzate, l'estingue, se viene ad esser soverchia. Ma tuttavolta affinchè questa pietà sia virtù, e non un moto inconsiderato, o una debolezza, si vuol regolare colla sapienza, e prudenza. Ricordiamoci una definizione degli Stoici: la *misericordia*, dicon essi *è una certa afflizione di cuore, che in noi si desta dal veder altri* PATIRE A TORTO. Dunque non ogni compassione sarà da dirsi virtù. Se un patisce, perchè non vuol soccorrer se medesimo, o per ispirito di pigrizia, o per non deporre i suoi vizj, e la sua malvagità, meritamente, e non a torto, patisce; nè per ciò è degno della compassione, e del soccorso del suo simile. Ma se chi patisce o non sa, o non può soccorrer se medesimo, in quell' atto in che patisce; ancorchè quel patimento e male nasca non da cagioni naturali, ma da vecchi suoi vizj, e delitti, è nondimeno in quello stato degno di esser da noi avuto in considerazione. Si sappia però, che sempre meritano maggior compassione coloro, i quali sono nella miseria per cause fisiche, che quei, che vi son caduti per cagioni morali, e proprie. Ma se vi continuano per volontarie cagioni, non ne meritano certamente nessuna (a).

§.XVI. Del resto la parola limosina prendesi ne' libri Cristiani

(a) E' bello un proverbio della plebe, come nascente dalla legge stessa della Natura, *Ajutati, che t' ajuterà*.

ni ſpeſſe volte in ſenſo di largizioni. E così s'intende il precetto, *quæ ſuperſunt date pauperibus*. Queſto precetto ha due fini. I. Non appetire, nè prendere de' beni di queſta Terra più di quel che baſti allo ſtato di ciaſcuno; perchè attribuirſene più di quel che baſta, è fuori del diritto, che ci dà la Natura; ed è un' ingiuria a' ſocj, i quali naſcono con uno ugual diritto di vivere. E' un inganno il dire, io so più, io ho più vigore, più arte, più induſtria; dunque poſſo ingegnarmi, ed affaticarmi di accreſcere ſempre più il mio patrimonio; perchè non è la forza d'ingegno, nè il vigor del corpo la regola de' noſtri diritti, ma sì bene i diritti della forza; e ſe l'acquiſtare poteſſe andare all' infinito, un' infinita cupidità ſarebbe giuſta; il che, veduto lo ſtato degli uomini, e della terra, niun dirà, che non ſia viziosa. II. A reſtituire quel che avrem preſo di più a coloro, che o non hanno, o non hanno quanto baſti; affinchè iniquamente non gli eſcludiamo dal diritto di vivere in su la comune eredità, ch' è la Terra. Queſta filoſofia, il ſo, diſguſta: ma queſta è la legge di Natura, queſto il Criſtianeſimo. Chi il rigetta, riduce la giuſtizia, come Obbes, alla forza: e chi riduce la giuſtizia alla forza, fa conſiſtere la ſua e la comune felicità nella maſſima colliſione, cioè nel maſſimo de' mali. Sarebbe egli dunque un uomo? Un uomo ſavio? Un giuſto? Un Criſtiano? Laſciſi parlar la ragione.

§. XVII. Non m'è ignoto, che vi ha ne' popoli culti di molte cagioni avventizie, le quali vanno a indebolire un sì bel fondo dell' umanità, qual' è la compaſſione reciproca. Nello ſtato ſelvaggio gli uomini non conoſcono certe paſſioni fine di rifleſſione, e molto complicate; e di qui è, che la pietà vi ſi vede più poderoſa e grande (a).

R Ma

(a) Giuſeppe *Antich. Eb. lib.* 1. *cap.* 2. ſcrive, che il primo, il quale guaſtò la vita umana, fu Caino; per aver trovato le miſure, ed i peſi, cioè a dire, le regole de' prezzi. Quando Colombo ſcoprì la Spaniola, non vi trovò altri contratti, che di ſemplici permute ſenza ſtima. Gli Uttentotti ſerbano ancora alcun veſtigio dell' antica ſemplicità, come gl' Irocheſi nell' America. Queſto medeſimo preſſo a poco era il coſtume di molti Tedeſchi, de' quali parla Tacito *de moribus Germanorum*. Omero indica l'iſteſſo in ambidue i ſuoi poemi, quando largamente deſcrive le reciproche donazioni degli antichi. Sembra che li ξενια, *i doni oſpitali* pareſſer loro di legge di natura. Outhier ne' viaggi alla Laponia racconta il medeſimo de' Lapponi. *Io vi ho trovato*, dic' egli, *un ritratto de' Patriarchi*.

Ma tra noi l' ambizione de' posti, il prospetto della futura grandezza, il lusso; una certa indifferenza figlia di soverchia contemplazione, tanti generi di nuovi bisogni, nuovi piaceri, ed ignoti a' popoli più semplici, l' avidità delle ricchezze nata dalla grandezza del commercio, una moltitudine di nuovi vizj, vanno ogni giorno a restringere, e raffreddare il fondo della misericordia. Come questo fondo è la base della giustizia, e di ogni altra virtù; si può quindi intendere, perchè il nostro divino Legislatore, il cui fine era, che la giustizia pura e brillante, l'umanità, ed ogni virtù regnasse fra noi, interdicesse a'Cristiani tutte le soprammentovate ragioni, ed escludesse dal suo regno tutti coloro, i quali ne fossero profanamente macchiati (a).

§.XVIII. Alla beneficenza risponde la gratitudine. Il benefattore ha sempre due diritti ad essere riconosciuto per tale, ed esser nel bisogno con pari affetto soccorso; uno fondato sul diritto comune del genere umano, e su quel fondo di pietà, che è detto; l' altro sul suo proprio beneficio. Dunque l' ingrato è reo per due maniere, offendendo il diritto comune degli uomini, e 'l particolare del benefattore. Seneca in poche parole ci ha descritti quasi tutt' i modi d' ingratitudine: *Ingratus est*, dic' egli, *qui beneficium se accepisse negat: ingratus qui dissimulat: ingratus qui non reddit: ingratissimus omnium qui obliviscitur* (b). Ma quell'odiare il benefattore, e rendergli mal per bene, che non senza orrore si vede delle volte, è scelleraggine, non ingratitudine. La quale scelleraggine non so se si trovasse nelle fiere medesime, niuna delle quali è, che non ami il suo benefattore. Non è pure dell' interesse di nessuno: perchè quel che disumana, rende odioso; e quel che rende odioso spianta a lungo andare il vero sostegno dell' uomo, ch'è l'amor de' socj. Or di questi tali si può

(a) Cristo nella parabola di Lazzaro, e del Ricco. *Figlio*, dice Abramo a quel ricco, *ricordati, che tu avesti de' gran beni in tua vita, e Lazzaro de' gran mali. Ora è forza della legge, ch' egli goda, e tu peni*. E' l' ordine della provvidenza; ed io non so se s'ha a dir coraggio, o stolidezza, il non tenerne conto. Aristotile, ch' era spirito forte, dicea, ch' è stolidità.

(b) Quei libri di Seneca si vorrebbero più leggere da' buoni Filosofi, che non si fa. Vagliono un milione di libercoli de' giorni nostri. La versione di [illegible]chi è eccellente.

può dire quel, che disse un antico Poeta latino:

Ingrato homine nil terra pejus creat.

§.XIX. I primi, e più grandi beneficj son quei, che noi riceviamo da Dio; perchè per lui siamo, per lui pensiamo, per lui godiamo la bella e dolce aura di vita, e per lui speriamo ogni nostra felicità. Dunque la prima, e la più grande gratitudine è quella, che noi dobbiamo alla prima causa dell' universo. Questa gratitudine non consiste, se non che nell' amar lui, ch'è nostro Padre, e gli altri uomini, i quali essendo, come noi, suoi figli, son perciò nostri fratelli. Dopo Dio a niun dobbiamo tanto, quanto a' nostri Genitori; dunque lor si dee il secondo grado di gratitudine. In terzo luogo vengon coloro, che ci han servito in vece di Genitori, educandoci, ammaestrandoci, difendendoci da' pericoli, a cui la tenera età è soggetta. Meritano ancora gratitudine moltissima coloro, i quali o per l'invenzione delle arti, e de' loro istrumenti, o per la sapienza delle leggi, o per le utili scienze, o pel lor coraggio e fortezza, o per qual si è altra virtù, hanno renduta la vita nostra più tranquilla, più sicura, e più fornita di beni. La gratitudine è un dovere: ma non è meno un interesse; perchè ella alletta a nuovi beneficj. Ricordiamci qui di un bell' antico detto:

Amoris magnes est Amor.

CAPITOLO IX.

Del primo fondamento della Giustizia neminem læde.

§.I. IL primo fondamento della Giustizia, siccome il dice avvedutamente Lattanzio, è la similitudine di natura, e con ciò de' diritti ingeniti di tutti gli uomini. Come si esce di questa egualità, non è possibile, che si possa capire, che si voglia dire un uomo giusto, perciocchè allora sarà la forza, e l'astuzia, non già la legge del Mondo, la regola della vita umana. Dunque in ogni paese, dove si crede, che gli uomini non sieno d'una medesima spezie, ma che altri sieno uomini dei, altri uomini bestie, altri uomini,

altri mezzuomini, non può regnare, che l' ingiustizia (a).

§. II. Ma son poi veramente tutti gli uomini di natura simili, o quest' idea è chimerica? La struttura del corpo umano è in sostanza dappertutto la medesima: perchè l' esser più grandi, o più piccoli, bianchi, o negri, o gialli, o di color cinericio; l' avere le gambe gracili, o robuste; l' esser panciuti, o snelli; avere il volto schiacciato, o lungo, o ritondo; il naso ammaccato, o rilevato; i capelli corti, o lunghi, biondi, o negri; può costituire delle spezie accidentali, e riguardanti il corpo non delle variazioni di natura; il che doveva avvertir Buffone, dove parla delle diverse spezie d' uomini nel tomo IV. della Storia naturale dell' edizione in 12. Il medesimo si vuol dire della robustezza, e sensibilità del corpo, la quale varia secondo i climi, gli esercizj, i costumi; e la quale come in tutto il resto delle piante, e degli animali, non può costituire una differenza sostanziale e di natura.

§. III. Rispetto all' animo, e alle sue doti, la differenza naturale è assai piccola; e il gran divario nasce non tanto dalla natura, quanto dall' arte. Il temperamento cagiona senza dubbio di certe considerabili diversità, le quali nondimeno non possono formare nature diverse. Ogni uomo è un animal che va diritto su due piedi; che articola parole, in-

(a) I Filosofi Latini han definita la giustizia, *volontà costante di dare a ciascuno il suo jus*. Il senso di questa definizione è profondo e maraviglioso. In tutta la Morale si vogliono distinguere tre cose *jus*, *giustizia*, *legge*. Il *jus* è la norma della *giustizia*: la *legge* è custode e vindice del *jus*. *Jus* è l' abbreviato di *jussum*, e *jussum* è dell' antico *jussor*, usato da Catone, *Jussor* è sinonimo a *cogor* o *coagor*, esser premuto; onde *jussum* e *jus* è in proprietà un succo sostanziale, un brodo sostanziale. I Francesi hanno ritenuta quest' antica idea. Fu poi per un piccolo cambiamento chiamato *jus* tutto quel, ch' è proprio e sostanziale di ciascuno. Dunque ogni *proprietà* d' un uomo, sia nata con esso, sia acquistata legittimamente, è un *jus*. Il *justum* fu detto da' medesimi popoli per un combaciamento di checchessia con la sua norma, nel medesimo senso che *æquum*, *eguale*, come l' *ἴσον* de' Greci, eguale alla *δίκην*, *exemplare*, *regola*. I Latini presero per norma delle azioni e non azioni il *jus*. Un' azione eguale e combaciantesi al jus fu detta *justa*, *æqua*: una non eguale, nè combaciantesi, *injusta*, *iniqua*. Il combaciamento astrattamente fu chiamato *justitia*, *æquitas*; l' opposto, *injustitia*, *iniquitas*. Filosofia mirabile, e vera.

indicj de' fensi dell' animo; che forma idee, le combina, e ragiona; ch'è capace d'arti, e di scienze; e chiunque è tale, è uomo. La gran differenza, ch'è tra un selvaggio, ed Archimede, non è già di natura, ma d'arte. Archimede sarebbe stato un Ciclopo, se nasceva in Sicilia a tempo di Ulisse; e quel Ciclopo poteva essere un Archimede, se vi nascea ne' tempi luminosi. Finalmente ogni uomo sente la signoria di se: ed ogni animale, che qui fra noi sente la signoria di se, è uomo. Quel che si chiama libero arbitrio, la più nobile proprietà dell'uomo, e la più cara, proprietà sentita, non ricavata da raziocinio, è in ciascuno la medesima. E questo pruova, che ciascuno nasce di se padrone, niuno schiavo, e che gli uomini sono nell' istesso piano, della stessa spezie, di una medesima natura: capaci d'ordine e di governo, che li conserva, non di diversità di generi, che li distrugge.

§. IV. Ecco un' obiezione nata da certi principj di Shaftesbury (*a*). Operar secondo i rapporti, che la natura medesima ha posto tra le cose, è per appunto seguir la legge di natura; perchè la legge di Natura, secondo che è più d'una volta detto, è la catena de' rapporti delle sostanze del Mondo (*b*). Vi sono delle spezie de' viventi fatti per non poter vivere, che pascendosi di certi altri viventi, o sottomettendoglisi. Tutti gli animali erbivori vivono d'erbe. Chi direbbe, che sia contra la natura? Ma siccome l'erbe sembran fatte per gli animali erbivori, così certe spezie di animali sembran create per certe altre, che non possono vivere, che di carne. Se la natura ha generato il Ragno per vivere di Mosche, il Lupo, l'Orso, la Tigre, il Leone di pecore, capre, vacche, ec., e i gran Pesci de' piccoli; si dee convenire, che tutti gli animali carnivori vivono a seconda della natura. Questa è la ragion, per cui l'uomo sostiene il suo imperio su tutt' i tre Regni della Terra, minerale, vegetabile, animale, ancorchè impastati degli elementi istessi, de' quali è l'uomo. Dunque se un uomo serve all' altro, e nasce più atto a servire,

(a) *An Inquiry concerning virtue or merit part.* II. *sect.* I.
(b) Vedi la nostra Metafisica *part.* I.

vire, che a comandare, o regolare, dee valere la medesima legge. Era la dottrina di Aristotele, filosofo rischiarato, nè fiero: ed è la pratica del genere umano.

§. V. La prima risposta, che fo a questa difficoltà, è, che la massima, *La natura ha destinati alcuni animali per sostegno della vita degli altri*, non è così, come si crede, vera. Non v'è animale carnivoro, che non possa vivere del regno de' vegetabili, e quasi nessuno è erbivoro, che non possa diventar carnivoro. Voi potete avvezzare i gatti, i cani, i lupi, ed altri animali carnivori, a vivere d'altri cibi, che non è la carne: ed i porci, i cavalli, ec. alle carni. Gli Elefanti sono animali erbivori; ma nelle stalle de' grandi dell'Asia (e qui gli anni addietro fra noi) veggonsi avvezzi a' cibi umani. I Porci di Scozia mangiano pesce. Vi ha dunque de' carnivori, che non son di natura, ma di avvezzamento; e quest'avvezzamento sembra esser nato da gravi bisogni. Perchè attribuire alle leggi primitive della Natura quel, che può essere stato accidentale? L'uomo può vivere di tutte queste maniere; dunque non è fatto per nessuna singolarmente.

§. VI. Dicono, che la struttura de' denti può assai chiaramente darci la soluzione di questo problema. Ne' carnivori i denti sono acuti, i rostri, gli artigli adunci ed ammolati; negli erbivori piani. Finalmente si trovano de' Tori selvaggi, delle capre, de' muli, de' cavalli, de' cervi, ec. niuno de' quali fu mai carnivoro; nè si rinviene de' Leoni, delle Tigri, de' Lupi, degli Avoltoi, de' Corvi, degli Sparvieri, ec. non carnivori. Ma quando io concedessi esservi degli animali per natura carnivori, seguirebbe, ch' essi non potessero vivere, che di carne? Ho veduto di molti cagnolini, che non ne mangiano; ed io aveva allevato un bel gatto prima con le zuppe di latte, e poi a vivere di solo pane, semi, erbe cotte, il quale non mangiò mai carne, e viveva in perpetua pace co' sorci. Feci in oltre crescere un piccol ragno in una campana di vetro, allevandolo di zuppette, e vi crebbe maravigliosamente grasso e grande. Nè mi muovono i denti. I porci n' hanno degli acutissimi, senz' essersi mai trovati carnivori, sebbene vi si possono indurre a po-

co

co a poco; come n'ho fatta la sperienza.

§. VII. La seconda risposta è, che ancorchè la Natura destinasse una spezie di animali al sostegno di un'altra, non può destinare la spezie a se stessa, senza contraddizione. Sia la spezie *a b c d e f g h*, se ella è destinata a se stessa, la metà dovrà servire alla metà, cioè *a b c d* ad *e f g h*; dunque allora la spezie sarà *a b c d e f g h* meno *a b c d*, cioè *e f g h*. E perchè la spezie *e f g h* è destinata a se medesima, *e f* sarà destinata a *g h*; onde la spezie debb'essere *e f g h* meno *e f*, cioè *g h*; per la medesima ragione sarà *g h* meno *g*, cioè *h*, e poi *h* meno *h*, cioè zero; il che è una contraddizione.

§.VIII. Se tutti gli uomini sono di natura eguali, o simili; seguita che abbiano eguali o simili diritti ingeniti; dunque sono eguali le reciproche ingenite obbligazioni. Questo è dunque il primo fondamento della giustizia, che ha fatto pensare e dire a tutti naturalmente, *Quel che non vuoi per te, non dei voler per altri*. Perchè se son tanto diritti miei i miei, quanto tuoi i tuoi; e tanto a me cari i mei, quanto a te i tuoi; e raccomandati a me i miei dalla Natura, a te i tuoi; e tutti egualmente sotto la custodia della medesima legge del Mondo; seguita 1. che io non debba pretendere su di te veruna naturale prerogativa, nè tu su di me. 2. che ogni offesa, che io fo a' tuoi diritti, tu a' miei, sia un rovesciar la Natura delle cose. Dond' è, che l' omicidio, la mutilazione, le battiture, l' appestare, e fare qualunque sia altro male all'uomo; la schiavitù, certi pesi ineguali, e contr' all' altrui volontà, faccians direttamente, od obbliquamente; il disprezzo, l' alterigia, il trattare quei, che ci sono inferiori per ordini civili, come indegni dell'umana società, con burbanza, fierezza di sguardi, sopracciglio, abborrimento, ec. sono de'delitti contro alla legge di natura, e contro all' interesse medesimo di coloro, che li fanno; perchè chiunque offende altrui, o co' fatti, o con le parole, o co' gesti, o con maniere antipatiche, e dissocianti, irrita, provoca la vendetta, e viene da se medesimo a dissociarsi dalla società de' suoi simili: si rende odioso, e solitario: e l' uomo solitario e odioso al genere umano, è una bestia feroce, dice Ari-

Aristotile. Ma pur troppo v' ha di queste bestie feroci tra gli uomini, che male intendono i loro interessi.

§.IX. Ma si dice per Aristotile, che vi nascano degli uomini naturalmente schiavi, siccome sono i grossi, materiali, stupidi: e degli altri naturalmente padroni, come gli spiritosi, sagaci, accorti, generosi. Perchè essendo di natura disuguali; seguita, che sia un diritto degli uni il comandare, ed un' obbligazione negli altri il servire. Rispondo, che questo è vero; e nondimeno che non va fino a spogliar gli uomini della naturale egualità, ma solamente a fare, che ad altri stia meglio il servire, ad altri il comandare. Del resto quel servire, siccome il dice Aristotile medesimo, non vuol esser di schiavi, ma di figli, o di liberi cittadini: e quel comandare di Padri, di Custodi, di Conservatori, come li chiama Platone, non di disumani tiranni. Come nelle pecore il Montone è duce, non lupo. Chi l' intende altrimenti, non intende il suo interesse, nè ha mai studiata l' arte dell' avere IL MINIMO DE' MALI.

§. X. Ma che faremo, se altri ci attacca ingiustamente? Per rispondere è da cominciare da' suoi principj. Dico adunque 1. che il jus di difesa è inseparabile da' nostri diritti. Perchè se avendo io un diritto, non ho il diritto di difenderlo da chiunque vuole ingiustamente prenderselo, o distruggerlo; seguita, che chi vuol distruggerlo, possa farlo per suo diritto. Dunque il mio diritto è un diritto meno un diritto, cioè zero, contra l' ipotesi. Di qui dunque seguita, che quella medesima legge del Mondo, che mi dà de' diritti, mi dia insieme il jus di difesa negli attacchi ingiusti.

§.XI. Del resto. 2. questa difesa si vuol far con certe regole, nascenti dalla *retta ragione*; perchè la retta ragione, la legge, come incatena le cose, così ordina i rapporti delle proprietà delle cose. La prima è, che sia difesa, non offesa. Dunque allora sarà lecito di respignere l' aggressore con offesa, quando non ci sia altra maniera di difenderci; perchè allora l' aggressore perde tutto il suo diritto attaccando il mio. La seconda, che l' offesa non sia maggiore del diritto attaccato: perchè la legge del taglione è il primo fonda-

men-

mento della giustizia. La terza, che l' aggressore sia ingiusto, e ciò vale a dire, che non gliene abbiamo dato giusta causa. Questo avergli data giusta causa di attaccarci è, se noi abbiamo incominciato ad offendere i suoi diritti: se gli abbiam negato ciocchè è suo diritto perfetto: finalmente se in una estrema o grave necessità gli avrem negato il diritto di soccorso (*a*).

§. XII. Si chiede, se l' aggressore ingiusto possa esser ridotto nello stato, nel qual è colui, ch' è attaccato ingiustamente, e se in quello stato gli convenga il diritto di difesa. E' detto, che la difesa non dee oltrepassare i limiti dell'offesa, cioè la legge del taglione. Dunque se trapassa, l'aggressore torna nel suo stato di natura, e ricupera con ciò qualche grado del jus di difesa. Ma perchè egli è stato la cagion motrice del contrasto; non sarà mai totalmente innocente e nell'intero diritto di difensione. E questo è il caso, nel quale si può essere omicida, o belligerante ingiusto da ambe le parti, uno per l'atto, l'altro per la causa.

§. XIII. Una seconda questione è, quanto dura egli il tempo di una giusta difesa? Al che si vuol rispondere, che nello stato di natura, dove noi siamo in certo modo i Magistrati, e i Giudici di noi medesimi, e di quel che ci appartiene, il diritto di difesa può durar lungo tempo, incominciando da che comincia a manifestarsi il pericolo, e non terminando, che quello finito. E questo è il caso de' selvaggi, e de' popoli o liberi, o regnati, fra essi loro. Ma nello stato civile non dura, se non quanto siamo nell' articolo di tempo da non poterci far difendere dal pubblico Magistrato, a cui, per le leggi fondamentali d' ogn' imperio, appartiene il diritto di difesa, e di vendetta, cui usurpare è contro al diritto. Dunque trapassato un tale articolo di necessità, il diritto di nostra difesa è nel pubblico governo, e prevenirlo è

S un

(a) Con tutto ciò la regola Evangelica (S. Luca XVIII. 3.) è mirabile, e la più secondo la Natura, ed è di riprendere e minacciare più tosto (tal'è la forza dell' ἐπιτίμησον αὐτῷ) che di offendere; e di soffrire alcune piccole offese più tosto, che chiederne soddisfazione. Era anche la dottrina di Platone, *præstat injuriam pati, quam facere*.

un delitto. La formola della Costituzione di Federico lib. I. Tit. 8. è, *dum tamen in incontinenti hæc faciat*, cioè nell'atto stesso dell'attacco; perchè questi articoli di necessità non possono essere stati ceduti a'Magistrati, che non potrebbero prevenirli, nè impedirli; son dunque nel naturale diritto di ciascuno, e in un diritto inalienabile, come quello ch'è il fondamento della vita dell'uomo.

§. XIV. La terza questione è, contra chi abbiamo noi un tal diritto di difesa? Rispondo, che il diritto di difesa venendoci dalla Natura, dove non l'abbiamo volontariamente ceduto per maggior sicurtà, vale contra ognuno, il quale ci attacca, senz'aver niun diritto di attaccarci. Dunque se chi ci attacca ha diritto, siccome quando il Magistrato fa prendere un reo, o quando nello stato di natura l'offeso chiede compensazione all'offesa, non abbiamo alcun diritto di difenderci. Ma se un uomo qualunque ci assale senza diritto, dee militare il nostro. La legge ventesimaquarta *de Adulteriis coercendis* permette al Marito o al Padre di ammazzare l'adultero trovato in fraganti crimine, ancorchè sia un Magistrato. Questo è il diritto perfetto. Ma io nondimeno non vorrei difendermi con ammazzar l'aggressore, se egli fosse o mio Padre, o il mio Benefattore, o l'intimo mio amico, o tal persona, da cui dipende la pubblica salute. E' detto di sopra, che vi debbono esser de'casi, in cui ci è permesso di sacrificar la nostra vita. Questi casi non possono esser, che due. I. quando la somma de'nostri diritti diventa infinitamente piccola rispetto alla somma de' diritti degli altri. E questo è il caso del morir per la patria. II. Quando ridonda al genere umano maggior bene dal morire, che dal vivere. E così si muore per carità ed amicizia. Si può aggiungere il III., se ci saremo spogliati del diritto alla vita per conservare il governo della patria, il quale rappresenta una tal somma di diritti, rispetto alla quale il nostro è infinitamente piccolo. Così si dee morire pel Sovrano.

§. XV. So, che il famoso Coccei stimi, che il lasciarsi ammazzare, dall'ingiusto aggressore, per non ammazzarlo, non sia differente da un suicidio. Se la legge di natura, dic'

dic' egli, mi comanda di vegliare alla mia vita, come potrei io abbandonarla senza delitto? Rispondo, che questo comando ha un' eccezione. Non debbo esser disertore della mia vita: in ogni caso, dove si possa difendere senz' ammazzar niuno, è manifesto suicidio. Ma nel caso, nel quale uno di necessità dee perire, il precetto di conservarci considerato in universale, e risguardante tutto il genere, si riduce ad 1 meno 1, cioè zero, siccom' è detto di sopra. Aggiungete, che se vi ha de' casi, dove si può giustamente alienar la vita, com' è in una giusta guerra, la vita non ci è stata data a custodire senza niun' eccezione. Il raziocinio dunque di Coccei manca di principio.

§. XVI. La quarta questione sarà questa, è egli lecito respinger con ammazzamento colui, il quale non ci vuole già uccidere, ma farci uno sfregio, come darci uno schiaffo, troncarci il naso, o un' orrecchia, farci un frego sul volto? Dicono alcuni Naturalisti, che avendo noi il diritto di difendere ogni nostro diritto, non ci è obbligazione a soffrire un' ingiuria qualunque. Dunque possiamo *jure nostro insito* respingerla, e dove non sia altro modo di evitarla, uccidere l' aggressore. Ma qui sono due cose estreme e certe, tra le quali si vuol trovare una mezza proporzionale. Una è, che a noi compete il diritto di respignere ogn' ingiuria, che si tenta di fare: l' altra, che è manifesta iniquità il torre altrui la vita per ogni anche picciolissima ingiuria. Chi può disconvenire? Qual dunque sarà la mezza proporzionale, che debba servir di regola alla difesa? Stimo adunque essere la quantità dell' offesa composta di quella che ci si fa, o ci si vuol fare, e di quella, che da queste segue necessariamente. Or nel caso nostro, dove non è tale insulto, che ne può verisimilmente seguir la morte, l' ammazzare l' invasore è oltrepassare questa regola di natural proporzione.

§. XVII. Si dice da alcuni Casisti, *Che l'onore s' agguaglia alla vita, e la sua perdita alla morte*. Rispondo, che l' onore, che s' agguaglia alla vita, come principal sostegno della vita, è quello, ch' è figlio della virtù sociale, non del vizio. Ora un insulto non che ci possa toglier la virtù sociale,

le, ma la ci accresce, dove si soffra pazientemente. E quello, che si chiama onore da' più, è posteriore alla natura, ed è figlio di certe vane fantasie. Perchè dunque, dicono, l'ordinanze militari animano il duello? Tutt' i savj Principi condannano alla morte i duellanti; dunque l'ordinanze militari, figlie della Cavalleria, figlia de' tempi barbari, quando l'uomo si apprezzava per le bravate, contraddicono alle leggi. E' la virtù, è il valor vero, che dee distinguer un soldato, non l'idee de' puntigli. Voi non troverete questi puntigli nella milizia Greca, e Romana de' tempi savj.

§.XVIII. Farei nondimeno un' eccezione alla regola superiore, ed è, se la persona, ch' è per ricevere uno sfregio, sia il sostegno del corpo Civile. Perchè se una tale offesa fosse per degradarne l'autorità; donde potesse seguire l'indebolimento delle leggi, e lo scompiglio ed una rovina della nazione; sarebbe di sua natura un' offesa capitale; e con ciò degna di morte. E nondimeno i savj Principi ed umani vogliono calcolare, se fosse meglio, e giovasse più a conservare la loro Maestà, la clemenza, che il rigore, siccome in fatti in molti casi giova certamente moltissimo. E ne' casi di rigore, sia sempre meglio adoperare la forza delle leggi e de' Magistrati, che la propria. Il fratello di Giovanni II. Re di Portogallo avea congiurato contro alla vita del Re più d' una volta. Alla fine il Re chiamatolo a Corte, e ritiratosi con lui in un gabinetto, *fratello*, gli disse, *che merita un ribelle? La più atroce morte*, disse quegli. *Mori dunque*, disse il Re ficcandogli il pugnale nel cuore. Ci è nessuno tanto stolto, o feroce, che approvasse un tal fatto? Gli convenne far de' miracoli di giustizia, e d'umanità, per cancellare questa macchia nel cospetto de' Portughesi.

§. XIX. Finalmente si chiede, è egli lecito e permesso per la legge di natura domandar soddisfazione dell' offesa ricevuta? E che sia lecito è manifesto da questo, che ogn' ingiuria ed offesa è congiunta coll' obbligazione di soddisfare. Se dunque altri è obbligato, io ho il diritto a domandarla. La controversia potrebbe solamente cadere su'l come, e su'l quanto. Rispetto al quanto, si vuole in ogni modo, che si

può,

può, rimettere l'offeso nel pristino stato de' suoi diritti. Dico in ogni modo che si può, perchè vi ha di certe offese, che è impossibile di rifare, offese perciò da far tremare un uomo, che ami di esser giusto; come se altri ci abbia cavato un occhio, o troncato un membro. In queste si vuole studiare a trovare il compenso il più prossimo possibile, ed il più eguale: caso difficile, e per questo terribile. Rispetto al modo, nell' imperio civile si dee lasciare a' Magistrati, a cui si è dato il jus di vendetta: e nello stato naturale, benchè noi siamo i Magistrati di noi medesimi, non credo tuttavolta di poter essere giusti Giudici nella causa nostra. Mi par crudelissima la legge degli Etiopi, i quali consegnano il reo di delitto capitale in mano alla parte offesa, affinchè si vendichi a suo piacere (*a*). E di qui mi sembra di potersi dedurre, che la legge degli Arbitri nello stato di natura sia una legge manifestamente discendente dalla legge del mondo, siccome Obbes medesimo l' ha riconosciuto. Perchè se *male judicat omnis corruptus judex*; vi può esser uomo più corrotto nella ragione, quanto un ch' è sdegnato?

§. XX. Ma torniamo al nostro proposito. Ogni offesa, o danno, che si faccia all' altrui vita, o membri, o istrumenti di vita, offende l' ordine e la legge di natura, sia che si faccia con animo di far male (il che è scelleraggine.) sia per ischerzo, o lascivia. E di qui è, che per un' azione della legge Cornelia, anche i delitti, che si commettono per giuoco, sono dalle leggi Romane puniti; perchè i giuochi e gli scherzi vogliono esser di uomini, non di cani arrabbiati, siccome ho delle volte veduto da alcuni farsi, che per una strana amorevolezza si mordono fieramente, si battono, si rompon le membra, e talora per uno inumano sollazzo, si cagionano di certe subitanee paure da convellere le persone credule e timide, e da istupidirle; i quali son modi non so-

lo

(a) E' il caso di tutt' i popoli selvaggi e barbari. Le leggi de' secoli barbari raccolte da Lindebrogio tutte accordano il duello, avanzo di barbarie. I Tedeschi, dice Patercolo, venuti in Roma, stupivano nel vedere i Tribunali. *Altri*, dicevano essi, *che noi, hanno a vendicare i torti fattici?* E' la sola legge delle bestie: l' uomo non avrebbe niente di più?

lo sconci, ma iniqui. Al che si vuole aggiungere, che gli oltraggi medesimi fatti al corpo per giovare all'altrui fortuna, sono dalle medesime leggi gastigati. Per un rescritto di Adriano vengon puniti di morte, se alcuno si lasci castrare, il Chirurgo, il Mandante, e la persona medesima castrata. Ma queste leggi troppo serie non son più oggi giorno alla moda. Vi ha dunque delle mode, che guastano la natura.

§. XXI. Si può domandare, se un Chirurgo, o Medico ammazza, o mutila per voler guarire; o un Educatore per voler gastigare il suo allievo, se abbiano ad esser trattati come rei. E rispondo che sì, se il male che si fa altrui nasce da imperizia dell' offizio, come nel Chirurgo; o da non naturale esacerbamento di passione, come in certi educatori; perchè l'ignoranza nel mestiero è di sua natura rea: e le passioni esacerbate meritano gastigo. E sono certamente da esser ripresi come cagioni di grandissimi mali, quegli educatori di ragazzi, i quali non sanno educare, che coll' assiderare la tenera natura per soverchio incuter timore, o col guastar la sanità e 'l cerebro con certi tormenti da Schiavi. E' il vero che niun uomo vive a regola senza un po' di timore, che freni la soverchia elasticità della natura; ma questo vuol essere sempre stemprato in una gran massa di benevolenza e di gentilezza, perchè non faccia degli stupidi, de' furbi, de' fieri.

§. XXII. Non si vuol mettere a calcoli i soli mali, che si fanno con agire contra gli altrui diritti, ma quegli altresì, i quali nascono da negligenza di dovere. In questo censo son da porre principalmente le mancanze nell'educazione. Vi ha tre generi di educazione, domestica, civile, religiosa. Se dunque per negligenza degli educatori domestici vengasi a far del male agli allievi: se per mancanza di buone leggi, o di severa e pronta esecuzione delle buone, crescano i vizj, i delitti, e i danni pubblici: se questo medesimo avvenga per mancanza di Catechismo religioso, o per essere mal fatto; è fuori d' ogni dubbio, che son rei tutti coloro, che ne son cagione per negligenza. Quando vengono offesi gli altrui diritti, non vi è differenza tra il fare

re

re il male, e non fare il dovere, a cui si è obbligato per patto, o per natura. E' mi sembra un problema difficile a sciogliersi, se ad un popolo faccian più male i Principi crudeli, o i trascurati, e soverchio condiscendenti; e se avessi a rispondere, prepondererei al secondo. Perchè i primi pel soverchio rigore arrestano più tosto nel totale, che incitino le viziosità: ed i secondi lasciano tutta la forza alle molle degli scelerati. Sotto un tiranno non vi è, che un tiranno: sotto un Principe molle e negligente, infiniti. Roma non vide, che un Tiranno, regnante Tiberio, ed infiniti sotto Claudio.

§. XXIII. Le ingiurie e gli oltraggi, che si fanno all'altrui corpo, son senza dubbio mali e delitti: ma maggior male ancora è il guastare la ragione, o il cuore di chicchessia. Perchè guastando la ragione con delle false idee, con de' sofismi, con delle imposture, si viene a danneggiare la prima regola della vita, onde poi nasce un'infinità di mali. E corrompendo il cuore con de' falsi appetiti, e per mettervi delle false passioni, e degli abiti malvagi, viene l'uomo di botto ad esser precipitato in mille disastri, donde non è facile di riaversi. E' una malvagità scelleratissima il farlo per far male, siccome leggesi aver fatto Dionigi di Siracusa col figlio di Dione: ma non è men delitto, dove si faccia per tralasciare il suo dovere. E perciò avevasi il torto Mizione negli Adelfi di Terenzio, il quale scusava la guasta vita di suo nipote, con dire, che se egli facea del male, il faceva a sue spese, non a quelle del fratello Demea. Perchè il caso non era solo dello spendere stoltamente, ma del corrompere il costume, sorgente perenne di tutto il resto de' mali, che non è poi facile il riturare. L' educazione Mizionea fece un mostro Caligola.

§. XXIV. Uno de'gran beni, per cui gli uomini sussistono nella società degli altri uomini, è, com'è già detto, la stima. Di tutti gli animali il solo uomo è riflessivo: e di qui nasce, ch'egli solo ami di essere stimato. Chiunque ci nasce ha un diritto ad essere stimato quel che ci nasce. Dunque ogni nostro fatto, ogni parola, segno, gesto, indiritto a fare

re

re altrui credere, che altri ſia men che uomo, è un'offeſa al diritto di natura, ed offeſa pungentiſſima per ogni uomo, che ha ſenſibilità, la quale non manca mai di generar ire, odj, conteſe, ſangue. Ma ſe un uomo avrà baſtantemente dimoſtrato avere delle virtù d'ingegno, o di cuore, o poſſedere dell'arti meccaniche in un grado rilevato, ha un diritto acquiſtato alla ſama; e volerglielo torre, ſia con ingiurie, ſia con calunnie, è così, e più, come ſpogliarlo de'ſuoi beni; coſa ſcellerata, e tanto più ſcellerata, quanto è più durevole l'ingiuria, ſiccome ſon quelle, che ſi fanno con de' monumenti, o delle ſcritture. Si aggiunga qui, che l'attaccar la fama e l'onore altrui da dietro, è riputata da ogni ſavio coſa vile e baſſa, ed indegna degli animi generoſi. Gli Eroi di Omero non parlano mai l'uno dell'altro, benchè nemici, che con iſtima e lode. Il divino Ettore, dice Achille: il generoſo e divino Achille, diceva Ettore. Omero capiva l'indole della virtù Eroica. Ma il piacer delle donnicciuole, e di tutt' i deboli cervelli, ſiccome animali di picciol cuore, e di minor ſenno, è di lacerarſi da dietro l'uno l'altro crudeliſſimamente.

§. XXV. Le calunnie dunque ſon ſempre delitti gravi e capitali, e indegni d'un uomo magnanimo e ſavio. Perchè dunque piacciono eſſe tanto agli uomini di lettere, ed a'controverſiſti? Queſto ſvergogna la Repubblica letteraria, e reca la letteratura e le ſcienze in odio agli uomini giuſti ed oneſti. Male antico, e tanto più abbominevole, quanto più vecchio. Le ſette de' Filoſofi Greci pare che non ſapeſſero diſputare, che calunniando l'una l'altra. Erano dunque tutte Ciniche. Le ſette degli Scolaſtici fecero il medeſimo, e con maggiore acerbità, come quelli, che vi miſchiarono della Religione. I Peripatetici ed i Carteſiani, i Nevtoniani, i Leibniziani, furono, e ſono tuttavia invaſati dallo ſteſſo furore, corrotti dalla medeſima paſſione, ſporcati dalla medeſima inurbanità. Non ſi verrà mai dunque a dir le ſue ragioni con ragione? V' ha delle leggi, che condannano il calunniatore anche in una cauſa giuſta. Se io foſſi giudice, vorrei eſſere di queſto ſentimento. Ricordiamoci però, che ogni diſputante

te

te è un uomo; ed ogni uomo è prima animale, e poi razionale.

§.XXVI. Si chiede, è egli permesso calunniare altrui, per amor di Dio? E' caso definito per empio ne'Testi della filosofia Cristiana. *Ha egli Dio* (dice il Profeta) *bisogno della vostra menzogna? ha bisogno che voi ingannate altri per l'amor suo (a)?* I Pagani calunniarono i primi Cristiani; i Cristiani rimostrarono, che una tal calunnia feriva. I. Le leggi medesime pagane. II. Che era opposta a' principj di Morale de' loro più stimati Filosofi. III. Che desolava la legge di natura, fondamento delle civili. IV. Che chi non può sostenere la sua causa, che con calunnie, si dichiara da se stesso avere il torto. V. Che ancorchè in ogni caso la calunnia distrugga la ragione della causa, in materia di Religione mostra, che chi calunnia è un impostore. Ma si è ognuno tra noi attenuto a sì giuste massime? La calunnia nasce o da ignoranza, o da animo di screditare la parte avversa. La prima, scoverta, confonde il calunniatore, e mette in pericolo anche la verità. La seconda, come viene a risapersi, mette il calunniatore, e la causa, quello nel numero degli scellerati, che si vogliono fuggire, questa delle cose odiose e terribili.

§.XXVII. Si domanda ancora, è egli lecito rivelare gli altrui vizj, e delitti occulti, ma veri? Al che si vuol rispondere, che se il rivelarli serve alla conservazione de' nostri diritti, e di quelli degli altri, quando ciò non si possa ottenere altrimenti, è servirci del nostro diritto. Così io posso discoprire la tua frode, ancorchè occulta, se importa a conservare il patto, e'l contratto: posso accusar l'adultero occulto, che mi offende: posso deferire l'iniquo Cittadino, ec. Ma se questo discoprimento non serve a me, nè ad altri, è malignità, è piccolezza, è bassezza di cuore. Dove si vuol considerare primamente, che niun uomo è che viva senza vizj: e poi, che vi son certi peccati, i quali nascono più da ignoranza e debolezza di natura, che da malignità d'animo; ne' quali perciò si vuol essere riserbato e compassionevole col nostro fratello. E' dunque

(a) *Numquid indiget Deus vestro mendacio, ut loquamini dolos pro illo?*

que un zelo maligno quello di coloro, che si sollazzano nelle conversazioni di queste sorte di narrazioni, ancorchè essi si studiino di coprirsi col mantello del ben pubblico.

§.XXVIII. Non so poi, perchè si è posto in questione, se è lecito di parlar male di coloro, che fanno aperta e pubblica professione di malvagità, scelleraggine, empietà. Perchè io stimo, che ciò, anzi d'essere viziosità, sia parte della probità d' ogni uomo. La virtù, che solo può meritar pregio tra gli uomini, è la disposizione e propensione a far loro del bene, e per cagion di tale amore essere loro utile. Or questa disposizione siccome è diametralmente contraria a quella di lor nuocere; niun uomo potrebbe essere umano e virtuoso, senza che si trovasse in una opposizione di cuore ad uno scellerato. E siccome la virtuosa disposizione tende ad approvare e lodare tutto quel ch'è virtù; così per la stessa forza è portata ad opporsi in ogni modo al vizio: ed uno di questi modi è l'aversione di colui, che fa pubblica pompa d'improbità. Qual diritto può avere un pubblico scellerato d'essere rimirato con altri occhi, che con quelli d'orrore, e trattato con altri modi, che con quelli, con cui egli tratta il genere umano? Sarebbe anche un'ingiustizia, se un uomo riguardasse Tiberio, Caligola, Nerone, Domiziano con quell'istessa bontà, con cui si vuol guardare Tito, M. Antonino, Trajano, e ne parlasse della medesima maniera. Io ho per complice ognuno, che stima e loda i malvagi, ed in certi casi anche chi li compatisce, o si studia di coprirgli. Egli è anche richiesto dal diritto pubblico, che ciò si faccia; perchè la modestia de' buoni in questi casi lascia crescergli, e ruina la giustizia e 'l costume.

§. XXIX. Chiedesi ancora, se si può altri offendere nella stima col solo pensar male di lui. Rispondo primamente, che chi pensa male d'altri, senz'altrimenti spiegarsi, nuoce più a se, che ad altri: perchè quel pensar male è argomento di malvagia natura, e consuma se stesso.

L' invidia, figliuol mio, se stesso macera,
E si dilegua com' agnel per fascino.

Adunque è un' ingiustizia contra se medesimo. Appresso dico,

co, che se i fatti viziosi, e scellerati degli altri son tali, de' quali io non posso dubitare, i giudizj, che io ne formo fra me, son necessarj, non liberi; poichè poste l'idee, o le forme delle cose, non può l'intelletto non vederne i rapporti. E questo è quel, che dicono i Filosofi, *che l'intelletto è potenza passiva e necessaria*. Potrebbe, chi vede un uomo ed un cavallo, non giudicare, che sieno esseri differenti? Se io veggo rubare, non è possibile, ch'io non giudichi ladro chi ruba: e se veggo un piangere all'altrui calamità, muoversi, stender la mano, dar la borsa, potrei non giudicare, che sia un uom dabbene e misericordioso? Ma se quelle immagini son fantastiche e dubbie, figlie dell'invidia, del rancore, d'ira e di odio, della superbia, del disprezzo, di falsse opinioni e falsi sistemi, ch'ho in testa, di certi ridicoli errori e plebei, ec., ed i miei giudizj volontarie congetture e ghiribizzi; ripugnano sicuramente con la santità della legge di natura, come tutte le passioni false, ed inique: raffreddano l'amicizia, che debb'essere fra gli uomini, e gettano de' semi di gran male. Mai non s'annebbia nel nostro animo l'altrui stima, che non produca dell'abborrimento, e quindi dell'odio dichiarato.

§. XXX. E' una questione antica, e che può servire alla buona morale; perchè niente si ascolta o legge con tanto piacere, quanto una satira d'una persona distinta, e perchè la satira de'miserabili ed ignoti, nè distinti per alcuna nè dote, nè fortuna, genera nausea ed indignazione? Rispondo, che all'uomo niun'idea è più svisceratamente cara, quanto quella di veder uno, che il prema, sia colle doti naturali, sia coll'arti, sia colla fortuna, ridotto al piano. Or la satira abbassa l'alto, e cel rende o eguale, o di sotto; e questa idea, cacciando via la prima, che dispiacea, ci fa piacere. Per la stessa ragione, non avendo noi motivo di temere d'essere oppressi da un meschino ed abjetto, la satira non può che nojarci, e muoverci a sdegno, siccome ingiuria fatta alla comune natura, che risalta su di noi. Il principio è, che ogni uomo ha paura di chi gli è di sopra, come chi si vedesse sul capo aggirare una mole da poterlo schiacciare.

Ogni paura è dolore; ed il cessar d'ogni dolore è piacere. Vi è nondimeno una regola per chi è per ingegno, o per coraggio, o per posto, o per ricchezza al di sopra degli altri, da non esser temuto, che il minimo possibile, ed è quella d'impiegare la sua superiorità a sollevare quei che son di sotto. E' certo se dieci uomini sono in un piano di una profonda buca, ed uno, sia per sua virtù, sia per fortuna, venga ad uscir su all'aperto, sarà invidiato dagli altri, e forse anche temuto, non gli opprima laggiù. Ma se egli s' ingegnerà di tramegli, e si sforzerà di soccorrerli quanto sa e può, tutti allora i nove il guarderanno come loro benefattore e salvatore; e sarà invidiato, ed odiato, come nemico, se poco curandosi de' suoi socj, rivolterà loro le spalle, continuando tuttavia a distaccarsi.

§. XXXI. Vi è un altro male, che si può fare altrui con le parole, o con quei segni, che equivagliano alle parole; ed è quello di aggirarlo, gabbarlo, ingannarlo. Questo per due ragioni è dalla legge di natura vietato. I. Perchè ogni uomo aggirato viene ad esser trattato da men che uomo, contra l' ingenito diritto di tutti. II. Perchè s' offendono i diritti acquistati pe'patti. Hanno le parole il valore per pubblici patti espressi, o taciti, non altramente che le monete per la legge sovrana; chi dunque se ne serve per aggirare altrui, è reo di aver violato i patti pubblici.

§. XXXII. E di qui seguono le conseguenze come appresso. I. In tutt' i discorsi familiari, ne' contratti, ne' patti, nelle domande e risposte socievoli, in quelle fatte a chi ha diritto di domandarci, come Magistrati, Padri, Educatori, ec., non si vuol dare alle parole, che il senso attaccatovi nel paese, dove ciò si fa. Il darne altri è primamente un torto che si fa a' patti comuni; e secondariamente un inganno ed una oppressione dell' umanità. Finalmente è un' ingiustizia, se ne segue alcuno errore pregiudizievole. II. Che il mentire è contra i medesimi patti, e contra i diritti stretti di colui, a cui si mentisce, e perciò ripugnante alla legge di Natura. Intendesi per menzogna quell' altrimenti sentire nell' animo, ed altrimenti dare altrui ad intendere per ingannarlo.

lo. La menzogna non differisce da quel, che i Latini chiamano *dolum malum*. Labeone nella legge prima *de dolo malo*, definisce il dolo malo, *omnem calliditatem, fallaciam, machinationem, ad circumveniendum, fallendum, decipiendum adbibitam*. Dunque gli stratagemmi son bugie, e doli mali, dove altri ha diritto di non essere aggirato, nè l' ha per qualche suo delitto perduto, come in una guerra ingiusta.

§.XXXIII. La terza conseguenza è, che ad ogni uomo è lecito il dissimulare, cioè il tacere, quando non è obbligato nè per diritti innati degli altri, nè per patti socievoli, nè pel diritto di soccorso, nè per patti privati, a manifestare il vero; perchè è, secondo noi, una massima e principio di Diceosina, che essendo ogni obbligazione relativa al diritto, non vi può essere obbligazione nessuna, dove non ha diritto. In queste circostanze il tacere tanto è lontano di esser vizio, che anzi non è altro la virtù della taciturnità, lodata, e raccomandata da tutt' i savj, e fino da Dio. Salomone ne' Proverbj:

Cor stulti in ore ejus: os autem sapientis in corde.

§.XXXIV. La quarta, ch' è un delitto o contra la giustizia, o contra i diritti di reciproco soccorso, il tacere, dove altri ha diritto, che noi parliamo. Così ne' contratti di compra e vendita, o in tutte le permute, ne' contratti di nozze, &c. si è obbligato di dir nettamente tutto quel che può essere pregiudizievole a' contraenti: al Giudice, che domanda si vuole dal reo, o dal testimonio, rispondere con sincerità; perchè questo portano ed i patti socievoli, e le obbligazioni nascenti dal delitto: a chi è nel pericolo, se voi non parlate, e non parlate aperto; perchè questo è un diritto di tutto il genere umano, e si è venuto a stringere anche più e rinforzare per li patti sociali ne' corpi politici. Brevemente ogni caso, dove il tacere offende la giustizia, o la carità; è un delitto. Si ricordi intanto, che ne' doveri di reciproco soccorso è sempre vera la massima di Seneca, *succurram perituro, sed ita ut ipse non peream*. Ma se ho perduto il diritto per delitto, il tacere, come i rei, è nuovo delitto; o per patto, come le sentinelle, il tacere è un tradimento.

§.XXXV. Non mi è ignoto, che molti Forensi e Casisti stimano non solo di potere il reo con tutta la giustizia tacere, ma anche negare; ma so ancora, che non sono i Forensi nè i Casisti la legge, che dee regolare le coscienze. La ragione di questa sentenza, tendente a render impuniti i delitti occulti, è la più stolta, che si possa fingere. Un reo occulto, dicon essi, ritiene il diritto alla sua vita, alla sua fama, a' suoi beni. Si può dir cosa più falsa? Se ritien quei diritti, non è reo; perchè chi non perde il diritto, che offende in altri, chi non è taglione, o offende con diritto, o vi ha de'diritti contrarj; ed in ambidue i casi non vi ha più giustizia. Io e tu abbiamo ricevuto in dono dal Sovrano due mostre d'oro; io annichilo la tua, domando, la mia resta mia? Se resta, non vi ha diritti, non giustizia, non legge. A che ci lambicchiam dunque il cervello a parlar di Morale? E se non resta, io non ho più diritto a difenderla contra il Giudice, che vuol restituirla all'offeso. Questa ragione è comune a tutt' i diritti. Se tu hai ucciso a sangue freddo ed a torto, sei reo di morte *ipso facto*; e questo significa che non hai più diritto alla vita. E se un Forense mi dice, che l'hai, mi dice, che tu non hai ucciso a torto, o che non ci è giustizia naturale. Questo Casista adunque o distrugge l'ipotesi, e non intende la ragione; o è un Epicureo, che fa nascere la giustizia dalla privata utilità. I Filosofi Greci erano dunque migliori moralisti nel nostro caso. Socrate dice, che un reo, non solo non può tacere, nè negare, ma si dee presentare da se medesimo, anche non richiesto; perchè chi è debitore, dee pagare anche non *excusso*.

§.XXXVI. Gran questione è stata, ed è tuttavia, se è lecito mentire dove si tratti di giovare, non di offendere nessuno, nè ne' diritti privati, nè ne' pubblici, che alcuni han detto più tosto *falsiloquj*, che *menzogne*. Queste menzogne chiamansi *officiose* da' Teologi. Puffendorf con molti altri, le stiman lecite. S. Agostino le reputa viziose, e da non trovarsi *ne' perfetti* (a). Platone nel terzo della Repubblica conce-

(a) Vedi i suoi Comentarj sul Salmo V. verso 7. *Perdes omnes, qui loquuntur mendacium*. Dove le chiama *parvas culpas*.

cede il poter mentire officiosamente agli Uffiziali di milizia, a' Magistrati del popolo, a' Medici; e ciò siccome rimedio pel ben pubblico, dove non sia altro modo da farlo. Ma anche i Padri, e le Madri delle volte mentiscono a' fanciulli per lo lor bene:

Così all' egro fanciul porgiamo aspersi
Di soave liquor gli orli del vaso:
Succhi amari ingannato intanto ei beve,
E dall' inganno suo vita riceve.

L'ingannare un altro, dicono, è un torto, che gli si fa: il giovargli è un beneficio. Quando pugnano le obbligazioni, e i diritti, il più picciolo dee cedere al più grande; cioè il più picciolo non è diritto; dunque la risposta alla presente questione dipende dal vedere da qual parte è il maggior diritto. Io non credo che il mentire sia mai lecito, da convenire al perfetto savio e virtuoso: e tuttavolta quando non vi fosse offesa nessuna de' diritti de' privati, o del pubblico, nè del rispetto, che si dee alla divinità, niun pericolo di cattive conseguenze, salvar a questo modo la vita, l'onor di un uomo, o d'una famiglia, un grande scandalo, o la quiete della patria, mi parrebbe peccato meritevole di compassione e perdono (a). Se è un difetto, una *piccola colpa*, non è certamente un delitto. Beati coloro, che possono far del bene senza la minima macchia di difetto; io animale ignorante e debole, come potrei pretenderlo senza temerità? Nell' opera di Dio, che è questo mondo, v'ha de' mali, che servono a rilevarne la bellezza, dice S. Agostino. Sarebbe possibile, che non vi fossero de' difetti nell' opere le più lodevoli degli uomini? Cecrope si credette di non poter salvare Atene, che con una menzogna *di fatto*, cioè mascherandosi da vil fantaccino. E' la debolezza dell'uomo, che ha inventato gli stratagemmi, nelle cause giuste. Ogni nazione ha bisogno d'un *Jumbo Mumbo;* ed i più savj Legislatori loro n' han dato molti, senza temere di esser malvagi. Se gli aboliamo per troppo amore di sincerità, ridurremo gli uomini un' al-

(a) *Culpa venialis*, detta da' Teologi.

altra volta selvaggi. Io non amo un bilingue, un uomo finto, il quale scalda e raffredda col medesimo fiato, come l'uomo d'Esopo: ho per infame ogni bugiardo: ma mi fa compassione la debolezza. *Culpa venialis*.

§. XXXVII. Del resto si vuol guardare dall'interporre giuramento nessuno con qualunque sorta di menzogna, anche scherzevole; perchè non si vuol frammischiare un'offesa de' diritti di Dio fra le nostre debolezze. Si dirà, non avendo Dio bisogno della creatura, ogni obbligazione a serbare i suoi diritti, dee servire alla felicità delle creature. Se non serve, quell'obbligazione non ha fine; e se nuoce, ha un fine opposto al vero. Si può spergiurare dunque quando si tratta di giovare. E' un raziocinio falso. I. L'uomo non può sciogliere la dipendenza, che ha colla cagion prima; dunque l'obbligazioni verso Dio sono assolute, non relative. II. Nuoce più alla felicità dell'uomo un solo spergiuro, che giovi, che cento sincere confessioni, che fan male; perchè lo spergiuro scioglie il vincolo della religione, e con ciò della società, della fede pubblica, delle leggi. Giovi nel presente bisogno o al privato, o alla nazione, quando è sciolto il vincolo della fede pubblica, nuocerà a tutta la nazione per tutt' i casi, ed in tutto il tempo; dunque l'utile è come uno, il male indefinito; e questo in buon calcolo significa, che nuoce.

CA-

CAPITOLO XI.

De' Diritti che nascono dal Dominio, e prima degli acquisti originarj.

§.I. Tutt' i nostri diritti o nascono con esso noi, o si acquistano per fatti legittimi, o vengonci per patti. E' detto di sopra qual giustizia si debba a' diritti innati: direm' ora della giustizia, che vuol governare i diritti acquistati per fatti legittimi. Un fatto dicesi legittimo, se è di nostro diritto il farlo, e se si fa senza offendere il diritto di nessuno.

§.II. I diritti acquistati per fatti quasi tutti riduconsi al dominio. Per intendere la natura e la giustizia de' dominj, premetteremo qui tre definizioni di voci e frasi usitate in questa materia, e tre teoremi per istabilire il fondamento del diritto degli acquisti. Le definizioni sono. 1. Le cose delle quali ognuno ha diritto innato di usare, e niuno da impedire un altro uomo dal servirsene, diconsi in *comunione universale* (a). Tal' è tuttavia l' aria, il mare aperto, e la terra medesima quanto a certi usi. 2. Se il diritto di servirsi di qualche cosa conviene ad una sola porzione di uomini, quella cosa si dice essere in *comunione particolare*. Tali erano le terre presso a molti popoli antichi, e sono ora tra' barbari, divise per tribù, non per famiglie: e tali sono tuttavia tra noi molti fondi di Università, o terre dette *demaniali*, cioè di tutto il popolo (b). 3. Finalmente se il diritto di servirsi d' una tal cosa col diritto di respigner ogni altro, che volesse usarla, convenga ad una sola persona, chiamerassi *proprietà*, e *dominio*. Dunque la *comunione particolare* è una divisione dell' *universale*; e la proprietà, della *particolare*.

(a) Questa comunione dicesi *primitiva*; perchè la Terra fu rispetto a' primi uomini quel che è oggi l'aria, Δημητηρ, *madre* comune. Vedi Platone nel Cratilo.

(b) Δημος è *popolo*, e δημοσιος, *pubblico*, *demaniale*. Ma nelle nostre Costituzioni *le cose demaniali sono res dominicæ*, i beni della Corte, che i Francesi dicono *domaine*, *domanio*.

§. III. I teoremi sono come segue. 1. Ogni uomo nasce col diritto di servirsi di tutto quel, che può conferire alla sua conservazione, e felicità, cioè al minimo de' mali (a). Prima perchè se non nasce con questo diritto, segue, che non nasca col diritto a vivere, ed a respingere il non necessario dolore; e che Dio padrone del Mondo ci faccia nascere, senza intanto volere che viviamo, e che ci studiamo d' esser felici; conseguenza, che distrugge il principio. Secondo, se niun nasce con un tal diritto, la terra originalmente non è di nessuno degli uomini; e questo significa, ch' è d' ognuno, che n' abbia bisogno, o possa servirsene. Dunque questo teorema si pruova col negarlo.

§. IV. Donde segue il secondo, che niun uomo possa legittimamente impedire all' altr' uomo l' uso dell' antecedente diritto; perchè se può impedirlo, segue, che l' altro non ha diritto; non potendo consistere insieme, in me diritto, in te non obbligazione: e questo è contra l' ipotesi.

§. V. Il terzo teorema è, che ad ogni uomo è permesso per la legge di natura acquistare delle proprietà, o sia de' dominj singolari. Perchè se ogni uomo ha un innato diritto di vivere; dee anche avere un innato diritto di servirsi di tutto quello, senza l' uso del che non si può vivere, essendo questi due diritti essenzialmente connessi. Ma ogni uomo ha diritto di vivere ogni giorno, ogni anno, e quanto dura la sua vita; dunque ogni uomo ha diritto di servirsi ogni giorno, ogni anno, e quanto vive, di quel che è necessario a vivere. E perciò se si ha presa una porzion del comune, quanto basti alla sua vita e felicità, e l' usa per sussistere ed essere col minimo de' mali, ha così diritto di servirsene quanto vive, come ha diritto di vivere. Or egli non potrebbe servirsene, dove altri avesse il diritto di togliergliela, o d'impedirgliene l'uso; dunque il diritto di servirsi quanto vive di tal porzione è essenzialmente congiunto col diritto di escludere ogni altro, e coll' obbligazione, in cui è ogni altro, da

(a) E intendesi *jure*, non *facto*, di che poi si dirà.

da non contrastarglielo mai. Ma il diritto di servirci di qualche parte delle cose comuni unito al diritto di escluderne ogni altro quanto viviamo, dicesi *proprietà e dominio*; dunque l'uomo ha un natural diritto alla proprietà. Ecco l'origine de' privati dominj. I popoli, i quali non ragionano, il sentono, come sentono la vita e'l bisogno.

§. VI. Potrebbe domandarsi, quanto è egli permesso di occupare per sì fatto diritto? Questione non difficile, se l'avidità non venisse a corrompere la ragione. Rispondo adunque, che la misura è il bisogno composto de' bisogni della natura, della persona, della famiglia, e presenti, e futuri, rispetto alla probabile durata della vita di ciascuno, di quelli dello stato ed ordine civile calcolati a tenore de' patti civili e de' bisogni della società; finalmente degli accidenti fortuiti. Chiamisi il bisogno delle persone a, quello delle famiglie b, dello stato civile c, degli accidenti d; la regola degli acquisti sarà $a + b + c + d$. E la ragione è, che il diritto di proprietà non nasce, che dal bisogno. Ond'è, che nè i non ancor nati, nè i morti, han diritto alcuno alla proprietà. Come adunque si oltrepassa questa misura, facendo, che gli acquisti sieno $aa + bb + cc + dd$, dove non si tenga il di più come in deposito per li primi vegnenti bisognosi, venendosi a togliere il sostegno di molti, nati col medesimo diritto, e nella medesima comunione universale, si diventa ingiusto per la legge di natura (a).

§. VII. Ben mi è noto, che vi saranno molti, i quali, come son oggi i costumi, si rideranno di questa Regola, avendola per dottrina d'anime vili, e basse. Diranno, che FINCHE' NON SI RUBI, sia a ciascuno permesso, e giusto far valere la sua diligenza e fatica, ed arricchir sempre. Mandeville farà l'elogio di queste anime grandi; e metterà l'avidità di acquistar all'infinito tra le molle le più necessarie a cor-

(a) E per la legge Evangelica, che non ci accorda, *che un pane quotidiano, e che basti*, avendo il di più come rapina di malvagia cupidità. Si potrebbe anche provare, ed assai facilmente, che *il di più*, o le soverchie ricchezze, non giovino ad esser veramente felici. Veggasi il discorso *sulla forza delle molte ricchezze* dietro al tomo II. dell'*Economia Civile*.

corpi politici. Finalmente dirassi che i Filosofi, i quali ragionano a questo modo, son per ordinario di coloro, cui la fortuna non ha molto favorito; i quali perciò dettano delle regole severe ed aspre per uno spirito di vendetta.

§. VIII. Io non fui mai Cinico: ma non posso non ridermi di quest' ANIME GRANDI, che non son grandi, che come i furiosi guastatori della Terra. Ragionan essi? FINCHE' NON SI RUBI.... I. Per sostenere la conseguenza di questo loro raziocinio bisogna o negare i principj della natural giustizia, e dire, che non vi è nè Divinità, nè legge di Natura; che gli uomini sono figli della Terra, nè nascono con altro diritto, che con quello della forza, nè sotto altra legge, se non quella di *quest' anime grandi*, SE PIACE EI LICE: o mettere certi uomini nella classe degli uomini dei, tutti gli altri in quella delle bestie destinate al piacere e comodo degli uomini dei. Perchè se voi riconoscete questi principj, voi rubate tanto co' soverchi acquisti, quanto togliete di sostegno alla moltitudine, la quale non troverà dove porre il piede, che ne' fondi altrui. Dunque o è falso il principio; o è empia la conseguenza. II. Diansi per falsi quei principj d' una legge di Natura sostenuta dall' autorità di Dio, e d' un' egualità di diritto ingenito tra gli uomini; resterebbe a disputarsi la questione sul principio dell' utilità. Ma egli ci può essere de' tanto stolti, che credano, che i soverchi acquisti di certe famiglie e di certi Stati, che lasciano nel bisogno o la moltitudine de' Cittadini, o il resto delle nazioni, possano a lungo andare non rovinarle? Sarebbe non conoscere la storia degli uomini, nè intenderne la natura. Perchè l' invidia stimolata dal bisogno o presto, o tardi vi dovrà concitar contra il resto degli uomini. Appresso, quel soverchio non può mancare di non corrompere la diligenza e la virtù delle persone e dello Stato, e rimenare alla povertà, ed alla miseria. Finalmente se la vostra massima diviene universale, chi potrà essere sicuro in mezzo alle sue ricchezze? Ogni altro farà valere quanto può le sue forze; donde nascerà una guerra intestina, nella quale niente è di niuno. Era il caso del rovesciamento della Repubblica

Ebrea dopo la disfatta di Cestio (*a*): e questo caso desolò quel paese: fu quello de' Romani dopo Augusto, che dilacerò e subissò quell' Imperio: il caso della Francia il settimo secolo nella rovina della famiglia di Clodoveo; e quindi il nono e decimo nella rovina de' Carolingi: e il XIV. dopo la giornata di Poitiers: il caso dell' Italia dopo la caduta del Regno de' Longobardi, quando ogni Città volle essere una Repubblica, o un Regno conquistatore. Non v' è niente di più vero nelle cose umane, quanto questa massima, OGNI POLITICA, OGNI ECONOMIA, CHE NON E' FONDATA SULLA VIRTU' E SULL' ONORE, DISTRUGGE SE MEDESIMA (*b*).

§. IX. Io parlo da Filosofo ed a Filosofi; perchè mi vergognerei di trattare la presente quistione con un Cristiano amante e rispettoso della sua legge. So che molti Casisti autorizzano questa dottrina: allargano le vele all' ambizione, alla cupidità, all' avarizia, a tutte le passioni, che la legge Evangelica richiede che si frenino. Ma si potrebbe seriamente questionare, questi Casisti erano essi Cristiani? avevano essi letto l' Evangelio? Io sarei improbabilista, se dicessi di sì. Ecco i testi; perchè la nostra questione è un caso di testo, anzi è l' essenza di questi testi. *A dirvi il vero*, dice in S. Matteo, *è difficile, che un ricco entri nel Regno de' Cieli*. Nel qual testo è adoperata la parola πλουσιος, che prendesi sempre per le soverchie ricchezze. In S. Luca XII. 15. *Guardatevi dal soverchio; perchè, non è nel soverchio la vita di noi altri*. Dove è nel primo luogo la parola πλεοναξια, la quale, come si vede per molti luoghi di Platone e di Aristotile, prendesi sempre in senso d' un soverchio a' bisogni della natura; e nel secondo il verbo περισσευω, che ha il medesimo rapporto. S. Paolo a Tim. I.

8, 9,

(a) Vedi Giuseppe Ebreo *lib. II.* della Guerra Giudaica.

(b) Di qui è poi quel LUTTO inimitabilmente descritto da Eschilo *ne' sette a Tebe*. V. 923.

Αυτοστονας, αυτοπημων,
Δαΐφρων, ου φιλαγαθης, ετυμως
Δακροχεων εκ φρενος . . .

8, *9*, 10 definisce ne'termini medesimi, ed anzi più strettamente, la nostra regola di acquistare, riducendo al *δια τροφας*, *vitto*, ed alle *σκεπασματα*, *vestire*. I padri hanno tutti parlato nel medesimo senso (*a*).

§. X. Ma qui si vogliono rilevare due estremi paradossi di due celebri Filosofi, Tommaso Obbes, e Giovan Giacomo Rossò; il primo de' quali ci dà un diritto ingenito ad una proprietà universale, e l'altro il ci nega anche nelle più piccole porzioni. Tommaso Obbes ragiona così. Ogni uomo ci nasce con un diritto a tutto quel, che gli è necessario per esserci, e per esserci col minimo de' mali; dunque ogni uomo nasce col diritto ad ogni cosa di questa terra, e ad ogni uso di tali cose, senza escluderne nessuna. Paralogismo manifesto, che dee far vergogna all'Autore *dell'Arte de' Computi* (*b*): perchè dal diritto indefinito a quel ch' è necessario, ed a quanto è necessario, diritto determinabile dalla quantità e qualità de' bisogni, conchiude un diritto esclusivo ad ogni cosa: come se chi è invitato ad un gran pranzo, avendo un diritto indefinito ad ogni pietanza, volesse conchiudere, ch' egli abbia un diritto esclusivo a tutto quel, ch' è preparato per tutta la brigata; ed a questo modo si mettesse a voler cacciare ogni altro, e mangiar solo. Questo sarebbe il caso *de' due ghiotti ad un tagliere*, che dicono i Toscani in proverbio, che stan male. Questo filosofo avea scritta una buona Logica: ma anche i buoni Logici in teoria, son poi cattivi in pratica (*c*).

§. XI. Pel contrario Giovan Giacomo Rossò pel diritto di comunione universale pretende di privar l' uomo di ogni diritto a qualunque proprietà: il quale non è un minore sofisma; perchè dove private l' uomo di possedere in proprie-

tà

(a) Si possono vedere ad un'occhiata nel Tesoro di Suicero, agli articoli Πλυτος, Πλεονεξια, φιλαργυρια.

(b) Obbes scrisse una Logica col titolo, *Ars computationum*.

(c) Tutt' i Logici dicono, che ogni conseguenza più universale de' principj, è un paralogismo; come chi dicesse, come Obbes, *io son uomo; tutto il genere umano è genere d' uomini; dunque io son tutto il genere umano*.

tà quel, che serve, e quanto serve a vivere, voi gli rendete inutile il diritto di comunione, ch'è quanto dire, nel private. Perchè, domando, poss'io, o no, servirmi del diritto, che ho in quel ch'è comune? e se posso, posso quanto ho bisogno, e mentre vivo. Dunque niun è, che possa turbarmi in quel che me ne servo. Qual sarebbe questo diritto, se mentre ho un pomo in mano, e sto mangiandolo, voi me lo strappiate, e me lo strappiate per un egual diritto? Ora il caso del pomo è quel medesimo ch'è d'una pianta, ch'io ho per mio uso coltivata, d'un pajo di buoi, che ho domati, d'un pezzetto di terra, che ho sboscato, arato, seminato. L'uso di queste cose dee durare quanto io e la mia famiglia abbiam del bisogno. Se questa è la proprietà, è un cervello contraddittorio chi mi dà un diritto al comune, e mi niega poi il diritto alla proprietà anche d'un piede di terra. Essendo dunque falsi questi due estremi, cioè il diritto di potere occupar tutto di Obbes, e quello di non potere occupar niente di Rossò; seguita quindi la regola di natura da serbarsi nelle occupazioni di proprietà, esser quella della quantità del bisogno reale, composta del presente e futuro della natura, e dello stato, di noi, e di coloro, a cui siam per natura tenuti, con un poco degli accidenti della vita; e la ragion è, che tra due falsi di necessità vi debb'essere un mezzo vero.

§. XII. Ma diciam qui d'un'altra non meno irragionevole pretensione dell'autore del *Codice della natura*, riputata da molti opera del Rossò medesimo. Stima egli, che la comunione universale sarebbe di maggior giovamento all'uomo per vivere felice, che la partizione, e la proprietà. Perchè la partizione e proprietà subito fa nascere quella, che Platone chiama *philochrematica*, cioè cupidità di avere, nella quale l'una famiglia vorrà sempre superar l'altra; donde viene la guerra universale, che fa l'uomo all'uomo, la quale opprime di miserie la vita umana. Io non disconvengo dell'effetto: ma chieggo, è egli questo male maggiore di quel, che sarebbe per nascere dalla comunità? Dove non accordate una partizione per diritto, e regolata per leggi,

la

la si vorranno avere per violenza, e senza nessuna legge. Perchè se le famiglie degli uomini, le quali ingombrano la Terra, potessero essere d'un piccol numero, potrebbe di leggieri aversi la pace anche nella comunità, e sarebbe inutile e pazza ogni divisione. Dieci mila famiglie sparse qua, e là, potrebbero assai pacificamente vivere in Italia nella primitiva società. Ma come vivervi senza divisione due milioni e mezzo di famiglie? Dove non date loro delle porzioni in proprietà da coltivarle, e viverne, la comunità diverrebbe assai maggior cagione di guerra, che non è quella *philochrematica*, per la cagione, che ogni uomo vuol esser servito più tosto, che servire, e far lavorar altri più tosto, che travagliare egli medesimo. Allora i più scaltri e i più forti sarebbero i tiranni de' semplici e deboli, e tutta una Repubblica sarebbe composta di pochi tiranni e di molti schiavi (*a*).

§. XIII. Platone nella sua Repubblica per parer di discostarsi il minimo possibile dal diritto primitivo di comunione, vuole che le Terre, e gli altri beni, sieno divise con egualità fra tutte le famiglie del corpo civile; il che non è un minore assurdo. Per potersi conservare questa egualità di beni, dice avvedutamente Aristotile, si vorrebbe prima fare, che i temperamenti, gl' ingegni, la diligenza, le forze fossero in tutti gli uomini e costantemente eguali; ciocchè non ha fatto mai, nè farà la natura; e l' educazione, come ripugna la natura, corregge le frazioni, non la somma. Non ci è dunque metodo meno suggetto a' mali,

(a) Quindi qualche fiero filosofo, sosterrà, che gli Agricoltori e gli Artisti debbano nel buon governo escludersi dal numero de' Cittadini. E' la dottrina della Politica di Aristotile, politica adottata da molti de' nostri Peripatetici. E se viene un Prometeo, che voglia parlar la causa dell'oppressa plebe, sarà da quei Giovi conficcato nel Caucaso, gridando tuttavia

Θνητοις δ' αρηγων, αυτος ευρομην πονυς.
Che soccorso volendo altrui prestare
E rilevare il gener nostro oppresso
Questi da me mi fabbricai orrendi
Ceppi e crudeli . . . . Esch. Prom. v. 267.

li, quanto la proprietà, affinchè ciascuno impari a viver da se. E questo metodo sarebbe divino, se si potesse mettere in testa degli uomini la legge della moderazione.

§. XIV. Ma dirassi, che farà un savio Legislatore perchè i beni non passino tutti in poche mani, lasciando gli altri nella mancanza d' ogni cosa? Licurgo divise di nuovo ed in porzioni uguali tutto il contado Spartano. Metodo pericoloso, perchè rivolta i possessori (*a*); ed inutile, perchè non durevole. I Romani con le leggi Agrarie posero un certo termine agli acquisti, ordinando che i Patrizj non potessero occupare più che 500 moggia. Ma il lusso nato dalla grandezza della Repubblica, l'ambizione, la frode, e la prepotenza vennero a rompere queste dighe. Moisè temendo, che la Tribù de'Leviti non venisse per motivi di Religione ad occupare in poco di tempo tutta la Palestina, vietò loro l' acquisto de' beni stabili, e concesse le decime, e poche mogge di terra intorno alle loro Città. Federico secondo, Sovrano di gran coraggio, ordinò, che le mani morte non potessero più acquistare degli stabili; ed essendo loro lasciati, dovessero infra di un anno rivenderli sotto pena di confiscazione. Questa legge è rimasta nelle nostre Costituzioni (*b*): ma è in pratica in Venezia, che la ricevette da noi. I Toscani alquanti anni addietro, i Lucchesi, ed i Bavaresi in Germania, la Casa d'Austria in Milano, ed in Mantua, hanno ultimamente imitata questa medesima polizia. Ma ella non rimedia, che ad una parte del male, restando tuttavia aperta la strada per gli acquisti sterminati a moltissimi avidi di grandezza di stato. Tiberio credette, che il lusso de' ricchi dovesse servire di rimedio alle loro grandiose occupazioni. Questo metodo, e l' equipollenza, che ha il denaro nel rappresentare gli stabili, sono di gran forza a contrabilanciare dalla parte di chi fatica la soverchia possessione degli stabili di chi non fa, che mangiare (*c*). Ma perchè que-

(a) Licurgo fu in continuo pericolo di esser ammazzato. Vedi Plutarco nella di lui vita.

(b) *Perchè Carlo d' Angiò stimò, com' era, far un gran negozio, comprando un Regno con vendere una Legge*, dice un Politico.

(c) Quando considero la forza, che ha ottenuto il danaro negli Stati Po-

questa forza non venga rotta, si vuol. I. proteggere la libertà de' ceti bassi dalla violenza de' grandi, che era la massima di Carlo V.; perchè dove nasce la schiavitù ne' coltivatori dell' Arti, nè il lusso, nè il denaro ha più veruna forza da compensare. II. Aumentare il Commercio. La legge Evangelica è la più confacente, *Quod superest date pauperibus*. Ma i primitivi Cristiani davano la proprietà, non i frutti. Vendevano.

§.XV. Venghiamo a' modi di giustamente acquistar la proprietà. Poichè dunque è stato lecito all' uomo di dipartirsi dalla primitiva comunione, e di ascriversi alcune cose in proprietà; vi debbono essere delle giuste maniere, per cui potea ciò farsi, e si può ancora. Grozio divide queste maniere in *originarie*, e *derivative*. L' originarie, dic' egli, non son più, che due, *occupazione*, ed *accessione*: e tre le derivative, *divisione*, *cessione*, *volontaria tradizione*. Questa divisione mi par buona: ella sviluppa tutta la forza del diritto di legittimamente acquistare.

§. XVI. L' occupazione è il primo e più antico modo, nascente, com' è detto, dall' innato diritto di servirci, e godere di quanto è quaggiù in terra necessario alla vita, e felicità nostra. *Quod enim nullius est, id ratione naturali* (cioè per diritto primitivo) *occupanti conceditur*, cioè a colui, che vi fatica per servirsene, dice una legge Romana; e questa legge dice quel, che dice la Natura. Ma affinchè l' occupazione sia legittima, richieggonsi tre condizioni. I. che la cosa si occupi col corpo, e se ne prenda

Politici, vi veggo quella della Provvidenza. Un che non ha terra, può per l' arti, e pel commercio conquistare i rappresentanti delle terre, il che mette in un certo equilibrio i non possessori co' possessori. Un che ha un milione in contanti, e li negozia, ha l' equivalente ad un milione in istabili: il lusso ha bisogno di danari; e quel milione trae con una forza irresistibile gli stabili di chi vuol lussureggiare. Ecco come la NATURA NON SI BURLA. Pur si richiederebbe un' altra legge, *Non vi sia inalienabilità di Stabili*. Allora vedrete, che l' industria farà la differenza delle possessioni. Quindi nasce la ragione d' un fenomeno perpetuo nella Storia umana, *di cento famiglie nobili, e cento plebee, o contadine, dopo quattro età, ne troverete rovinate sempre più delle nobili, che delle plebee, o contadine.*

da poſſeſſo coll' uſo, con animo di ritenerla e goderne; richiede dunque, che vi ſi fatichi, perchè vi paſſi qualcoſa del diritto ingenito, che la renda noſtra, quaſi come acceſſione alla noſtra natura. II. che la coſa occupata non ſia di niuno, non potendoſi torre altrui i ſuoi diritti: ſarebbe la mutua guerra di Obbes. E' un dettato della natura quel, che ſcrive ragionando l' autore della XIII. declamazione di quelle raccolte da Quintiliano: *ſi hæc conditio eſt, ut quidquid in uſum hominis ceſſit, proprium ſit habentis; profectò quidquid jure poſſidetur, injuria aufertur*. La ſola eccezione, che ſi può qui fare è, ſe altri truovaſi in grandiſſima neceſſità e pericolo, ed altri abbia del ſoverchio da ſoccorrerlo. Perchè allora ritornando la primitiva comunione, ed il diritto di vivere, è ſempre lecito occupar tanto dell' altrui, che gli ſoverchia, quanto ſia neceſſario a non perire. III. che non ſi occupi più di quel, che la regola degli acquiſti (§. VI.) permette, purchè non ſi voglia, come è detto, ſerbarlo in depoſito, per darlo a coloro, che avranno del biſogno; perchè è un furto il prender dal comune il ſoverchio, con fare che manchi a coloro, che vi hanno il medeſimo diritto.

§.XVII. Le robe diconſi eſſer di niuno in due modi. 1. Se non ſono ſtate da niuno, nè perſona, nè popolo, occupate. 2. Se eſſendo ſtate una volta occupate, gli occupatori ſe ne ſon disfatti volontariamente. Dunque l' anello di Policrate, ch' egli per piacere gettò in mare, dichiarandoſi non volerne eſſere più padrone, dovea per natura eſſere di colui, che prima il trovaſſe, e ſe ne impoſſeſſaſſe. Quindi è, che la caccia, l' uccellare, il peſcare, il cavar da ſotterra i naſcoſti metalli, o pietre prezioſe, il ritrovamento di antichi teſori, che non hanno più certo padrone, ſono de' modi primitivi di occupazione, naſcenti dal diritto univerſale, e perciò leciti e giuſti, dove non ſi ſia a quelli ceduto per qualche legge comune della Nazione. Perchè eſſendo le leggi patti pubblici, ſpeſſo per quelle viene a cederſi a' privati diritti, ſiccome ſi è fatto quaſi dappertutto con le miniere di metalli o di pietre prezioſe, co' teſori, con la peſca delle perle ec., divenuti per patti tra

i popoli e'l governo, corpi assegnati alle Finanze.

§.XVIII. Se non si può, dirà taluno, occupare, se non quel, che non è di niuno, donde viene adunque, che le leggi civili dichiarano onesta e giusta l'usucapione? *Usucapio*, dice Modestino, *est adjectio dominii per continuationem possessionis temporis lege definiti*. Qui gl'interpreti della legge di Natura mostrano di non aver troppo capito il nerbo della questione. Se ogni legge è un patto pubblico, VELITIS JUBEATIS QUIRITES *&c.*; e pe' pubblici patti può cedersi il diritto privato; l'usucapione è giusta per sì fatta cessione. Non altrimenti che non erano a dirsi furti quelli degli Spartani, dove le leggi, o i pubblici patti, li concedevano. Or come vi possono essere de' patti di molte famiglie coll' imperio, dette *leggi civili*; così vi possono essere de' patti espressi, o taciti di molte Nazioni fra loro, che rendan giuste e prescritte le usucapioni pubbliche d'uno Stato su l'altro, detto *Jus Gentium*, ciocchè Grozio non vide chiaro. Quel ci debb' esser sempre vero, che il silenzio e la trascuraggine del primo padrone debba essere, siccome il medesimo Grozio avvertisce accortamente, *& scientis*, *& libere volentis*; perchè questo è ne' patti delle leggi. In fatto se non è venuta a sua notizia l'occupazione della sua roba, o se è venuta, lo stato de' suoi affari non gli ha permesso di ripeterla, sia per debolezza, sia per timore, sia per rispetto, o per altra grave cagione, l'usucapione è fuori della natura de' patti, e perciò ingiusta usurpazione; perchè niuno ha potuto mai patteggiare in suo danno con sì oppressive condizioni; nè costa dalle leggi civili di nessun popolo, che siasi mai venuto ad un tal contratto. E brevemente, non potendo il nostro diritto divenir d'altri, senza nostra volontà; dove manca o la volontà generale, compresa nella legge, e ne' patti taciti o espressi, o la particolare, ogni usurpazione del nostro diritto è iniqua, e rea, e tendente a sconvolgere l'ordine della Natura. E questo voglion dir le leggi, quando chieggono nell' usucapione. I. Titolo. II. Buona fede. III. Non interrotto possesso. Perchè il titolo, come di compra, di permuta, di dona-

zione, di teſtamento ec. ſpiega la volontà di colui, che cede al ſuo diritto; e la buona fede e 'l non interrotto poſſeſſo ci ſcagionano dal furto, dalla rapina, dalla violenza, dal dolo, ec. maniere tutte oppoſte alla legge di Natura, ed all' intereſſe pubblico e privato delle Civili Società. E quindi è, che i figli de' ladri, e degl' ingiuſti uſurpatori non poſſono mai preſcrivere (*a*).

§. XIX. Il ſecondo modo originario, per cui ſi acquiſta legittimo dominio delle coſe, che ſervono alla preſente vita, è l'*acceſſione*. Vi ha quattro generi di acceſſioni, *naturali*, *fortuite*, *induſtriali*, *miſte*.

§. XX. Quel, che la natura medeſima di ciocchè è noſtro ci dà di per ſe ſteſſa, ſiccome è il germogliar dell' erbe, e degli alberi ne' noſtri terreni, lo ſcaturir di nuovi fonti, o fiumi, il naſcervi delle vene metalliche, i figli de' noſtri animali, ed altre coſe ſimili, tutto queſto diceſi una naturale acceſſione. Se la proprietà del fondo è legittima, chi può dubitare, che il diritto su tali acceſſioni non ſia della medeſima natura, ch' è il diritto ſu 'l fondo? Ben è però di avere in conſiderazione la regola degli acquiſti, di cui è di ſopra detto; perchè, dirò di nuovo, non ſi potendo dir tanto, che baſti: la legge del mondo può ella dare a neſſuno il diritto di ſtraricchire con danno di molti altri nati con pari diritto alla vita?

§.XXI. Può poi la fortuna in mille maniere accumulare al noſtro fondo nuovi valori. Così un terremoto può produrre nelle noſtre terre un monte: può traſportarvi de' marmi ſotterranei: derivarvi un fiume, che ſcorrea per altrove: può l' alluvione a poco a poco, ed inſenſibilmente dilatare

le

(a) Le leggi Decemvirali, *Adverſus furem æterna auctoritas eſto*, dove l' *auctoritas*, preſa con la forza Greca, ſignifica *proprietà*. Se n' è fatto un aſſioma di legge, *Quod a principio non ſubſiſtit, tractu temporis convalidari non poteſt*. Queſt' era la maſſima de' popoli Greci de' tempi d' Omero: non ſi potea preſcrivere nè Elena, nè le ſue robe contro al diritto del marito e della famiglia degli Atridi, dicevan eſſi. E' un ſenſo della natura di tutti gli uomini: e queſto ſenſo è la ſorgente di tante rivoluzioni de' popoli, e degli Stati.

le nostre terre: può trasportare in un suolo arenoso uno strato di terra feconda, e piena di alberi utili: può finalmente pioverci dal Cielo cosa, che giovi (*a*). La regola naturale di queste accessioni è, che se elleno non hanno padrone alcuno, o non hanno tale da sì poter conoscere, si debbono ricevere come doni della provvidenza, ed essergliene grati. Perchè essendo le occupazioni di ciocchè non è di niuno lecito per natura; ed essendo noi i primi occupanti di sì fatti doni della fortuna, chi può contrastarcene il dominio? Ma se sieno tali accessioni, che abbian certo padrone, non possono senza furto occuparsi, non si potendo altrui torre il suo diritto per forza, senza rovesciare tutta la catena morale di questo mondo. E perciò dove sono separabili dal nostro, vogliosi restituire al legittimo padrone: se no, si vuole altrui compensar di tanto, quanto è il nostro vantaggio. E' una regola della natura medesima, e di tutt' i savj, che è scelerata cosa e contra la Natura accrescere i suoi comodi con discapito degli altrui diritti. Voi correrete, dicean gli Stoici, quanto potete, nel corso olimpico; vincerete pel vostro valore: ma voi non dovete soppiantar colui, che vi corre a' fianchi. Veggasi la regola di giustizia prescritta da questi filosofi in Cicerone *lib.* 3. *de Officiis cap.* 2.

§.XXII. L' accessione industriale vien dall' arti o produttrici, o miglioratrici di quel, che ci dà la Natura: delle quali Cicerone fa due generi, uno di arti *liberali*, cioè convenevoli ad un Gentiluomo; l' altro di *servili*, le quali non istanno bene, che agli Schiavi. Potrebbesi creder, che un Filosofo del suo taglio avesse potuto dire un sì grande sproposito? La natura non genera nè gentiluomini, nè schiavi, ma uomini; dunque nel diritto di natura tutte le arti son liberali: e se vi si ha a fare qualche distinzione, è quella sola, che nasce dall' essere altre utili; altre nocevoli. Ogni arte nocevole è contra la legge di natura. Ma i Filosofi, nati ed educati nelle Città, ed imbevuti delle massime e degl' istituti civili, anche quando parlano della Città del Mondo, e del-

(a) Quando neviga nel mio fondo, pretendete, ch' io non me ne serva?

delle sue leggi, involti nell' atmosfera de' populari pregiudizj, si scordano, che avevano impreso a fare i Filosofi.

§. XXIII. Io so anch' io due generi d' arti, uno delle primitive e creatrici, l' altro delle miglioratrici: e sottodivido poi quest' ultime in tre spezie, necessarie, comode, di lusso. L' arti primitive e creatrici, base di tutte le altre, sono la caccia, la pesca, la pastorale, l' agricoltura, la metallurgica, o sia l' arte di cavare i metalli. I popoli selvaggi e barbari, cioè ancora liberi, non hanno quasi altre arti, che queste. Siccome son le prime, e creatrici di quei beni, per cui la vita si sostiene, così sono le più naturali, le più giuste, e le più raccomandate all' uomo (*a*).

§. XXIV. Il secondo genere comprende l' arti, che migliorano i materiali apprestati dalle creatrici. Ve n' ha delle necessarie, senza cui difficilmente si vive bene, come l' arte de' fabbri, quella de' falegnami, quella di fabbricarsi una Capanna, ec. Ve n' ha delle utili e comode, come sono l' arti di filare la canapa, il lino, la bambagia, la lana, ec. di tessere, di sapersi acconciare addosso una veste, ec. Finalmente ve n' ha di lusso, e sono tutte quelle, senza delle quali si può vivere, e ben vivere, ma non distinguersi, nè vivere con morbidezza. L' onestà delle arti miglioratrici delle due prime sorte, e la giustizia di acquistar per quelle, è di per se manifesta. Ogni cosa, che è necessaria all' uomo, e gli

(a) Adamo, primo padre, secondo noi Cristiani, del genere umano, zappava: Noè, secondo padre, zappava. Sem, Jafet, Cam, progenitori delle Nazioni, o guardavano pecore, capre, vacche, come i presenti Arabi, o zappavano. Abramo, Giacobbe, Saul, Davide, erano Pastori. Tutt' i primi capi de' popoli antichi erano pastori: poi furono agricoltori: poi legislatori. I primi Re della China aravano come T. Quinzio: ed i presenti ogni anno tirano, per esempio degli altri, il primo solco: e le Regine coltivano i bachi e le arti da seta. *Manco-Capac* primo Imperadore del Perù, insegnava l' Agricoltura, e *Mama Oella*, prima Imperadrice filava, e tesseva. Catone, Varrone, ed i primi signori Romani, davansi all' Agricoltura. Gli Apostoli, i primi Vescovi, i primi Monaci, lavoravano di mano, e viveano della loro fatica. Capivano, che la massima, *fatica, e mangerai da uomo giusto*, è massima della Legge di Natura, della Legge Evangelica, delle Leggi Economiche d' ogni Stato. Non vi ha dunque *arti* servili, se non quelle, che nuocono.

gli giova, ha per sua natura un pregio e valore; e perciò è giusto il riscuoterlo. Su l'arti di lusso, divenute ne' popoli culti un gran fondo di Commercio, vi può essere qualche controversia. Debb' esserci di regola, che tutto ciò, che nuoce all' uomo, venga riprovato dalla legge di natura, generalmente parlando. Ma se le circostanze fanno, che una tal cosa possa divenir necessaria a conservare il corpo politico, ella depone in quel caso la sua malignità. Sembra che tali oggimai sieno l'arti di lusso. Per quanto sia grande lo spazio di terra occupato da un popolo, non basterà giammai a tutte le famiglie, venendo quel popolo a multiplicarsi pel vivere civile e pacifico. Allora quei, che non possono vivere su la terra, vivranno su l' arti secondarie. Ma queste arti continueranno anch' esse a multiplicare le famiglie; dond' è che vi bisognerà un terzo genere d' arti, dette di lusso, per alimentarle. Se le svellete, la classe delle persone, che ne traeva il sostegno, inquieterà, e si darà a rubar l'altre, finchè tutto si metta in isconquasso. E perciò si vuole attendere a due punti. I. Che non entrino materie di lusso esterne, che il men ch'è possibile, e perchè servano di stimolo all' interne. II. Che i prodotti interni di queste arti abbiano il più libero scolo, che si possa; perchè l' arti sono alimentate dall' utile, che se ne ritrae; l' utile dallo smercio; lo smercio dalla velocità del corso; e questa dalla libertà di correre dentro e fuori (a). Ma noi abbiamo ragionato del lusso nel tomo I. dell' *Economia Civile*.

§. XXV. Chiedesi qui, se la materia sia d' un padrone, il lavoro d'un altro, che si debba fare del tutto, caso che niun de' due voglia cedere al suo diritto? Le leggi ci-

(a) Quei Finanzieri, che n' impediscono la libertà, venendo a spiantar l' arti, vengono per un contraddittorio politico ad impoverire quelle Finanze, che volevano arricchire; perchè vengono ad impoverir la nazione, la cui ricchezza è il fondo delle ricche Finanze. Tupac Yupanqui XI. Imperadore del Messico per isbarbicare le pulci della nazione detta Quillau, le quali servivano loro di cibo, comandò, ch' ogni anno presentassero un gran tributo di pulci. Questo Metodo di Finanze estinse le pulci. *Garcilasso tom.* I. dell' edizione Francese *pag.* 291.

civili ordinano, che se questa unione sia stata fatta con inganno e frode, colui, che ha adoperato dolo, debba essere interamente privato del suo diritto. L'impero civile ha diritto di punire il dolo. Ma la giustizia, e l' onestà, che richiede la legge eterna, va assai più in là, che non possono le leggi civili. A tenore dunque dell" equità naturale, è da procurarsi di restituire il suo diritto all' uno e l' altro de' padroni nel miglior modo, che si può. E perciò se l' artificio è separabile dalla materia, come se il tuo diamante sia stato unito all' oro mio, si farà questo. Dove no, l' un de' due prenderà il tutto e risarrà l' altro di ciocchè importa. Si è ancora dubitato, se l'artifizio debba cedere alla materia, o questa a quello. La risposta di Cristiano Tomasio sembrami la più giusta, ed è, che il tutto si debba dare a colui, la cui parte non è facilmente compensabile per una simile. Così se voi avrete piantato alberi nell' altrui suolo, cederanno al padron del suolo; perchè è più facile trovar delle piante d' Olive, di Viti, ec. che de' suoli. Ma se avrete dipinto su l' altrui tela, questa cederà alla dipintura: si può aver con facilità delle tele, ma non delle pitture di Apelle, di Tiziano, di Caracci, di Giordano. Questa risposta è fondata sulla natura. Quando non si può evitare ogni male, si vuol evitare il più grande. La legge del *minimo possibile* ne' mali, e negl' inconvenienti, è la legge dell' Universo; e tutti per nostra felicità dobbiamo volentieri sottoporci alla legge dell' Universo.

§.XXVI. Le accessioni miste provengono parte dalla natura, e parte dall'arte: ed in questo genere è tutta l'agricoltura, arte non solamente giusta, e dilettevole, ma madre degli uomini giusti e pacifici, purchè le persone delle Città non vengano a corromperli (a). Dunque unendo le regole di giustizia delle accessioni naturali, e delle artificiali, avremo la regola delle miste. Se elleno appartengano a diversi padroni, dee serbarsi la regola generale di giustizia, NON E' LECITO

(a) Di tutt'i popoli selvaggi, gli Agricoltori si son trovati i più giusti, i più umani, i più lieti: i Pastori i più liberi: i guerrieri i più crudeli.

FRODAR NESSUNO DEL SUO DIRITTO; perchè il DIRITTO, com'è più d' una volta detto, è la misura della GIUSTIZIA. E se vi è reità e dolo, appartiene al governo punirlo, non alla persona; eccetto se la persona non si supponga nello stato di natura; perchè allora è giusto l' assicurarsi dalle future frodi, e correggere o punire il frodatore.

CAPITOLO XII.

De' Diritti di Dominio, che si acquistano per partizione, cessione, tradizione.

§.I. QUando qualche cosa è in una comunione o società particolare, può parte o tutta venire nella proprietà di un solo o per divisione, o per cessione. Ogni socio ha il diritto di chiedere la parte corrispondente al suo diritto, dove la società è di jus perfetto. Vero è però, che non si potendo far uso del suo diritto con danneggiare quel degli altri; niun può chiedere divisione in quel tempo, o luogo, o circostanza, dove la divisione sia per riuscire dannevole a' socj. Ogni azione, o non-azione, che ferisce il diritto altrui, è ingiusta, anche quando pare richiesta dal nostro diritto. Eccettuo il solo caso di estrema o grave necessità; perchè nel conflitto de' casi d' una medesima natura, niun ha diritto di opporsi all' uso dell' altrui diritto. Se divido, peri tu, se non divido, pero io; dunque è il caso d' uno men uno; nel quale ciascun ha diritto di far valere il suo; il qual diritto è antecedente al diritto del patto, e questo patto vien distrutto per l' equilibrio della necessità. Allora chi si oppone a un diritto della divisione, s' oppone a un diritto certo, ed è reo, cioè perde il suo. E il dire, *io vado a perire*, non è ch' ignoranza; perchè tu non vai a perire per la mia azione, ma per la ragione, onde viene la necessità. In una burrasca ognuno ha diritto di prendere un pezzo di tavola dal comune, gettarsi a mare, e ve-

e veder di ſalvarſi. Chi muore, muore per la tempeſta, non per la diviſione.

§.II. Domandaſi ſe il patto di non chieder diviſione, ſe non dopo un dato tempo, obblighi le parti? Al che ſi vuol riſponder, che sì; eſſendo tutt' i patti per natura obbligatorj. Ma perchè vi ſon di certe circoſtanze, che naturalmente diſciolgono la fede de' patti, come quelle, le quali non poteano mai venire in teſta a' contrattanti, o che per la natura medeſima del patto ſi debbono intendere eſcluſe; quindi è, che per queſto riguardo le leggi Romane medeſime in tre caſi concedono la diviſione, anche contra i patti. 1. Se il ſocio non può ottenere il fine, per cui è contratta la ſocietà. 2. Se ſi vien meno alle condizioni del patto. 3. Se la ſocietà diventi un fondamento di odio, e di guerra. Queſte leggi hanno il lor fondamento nella Natutura. Non ſi patteggia ſenza qualche fine: il fine dunque è l' anima del patto. Se quel fine ceſſa, ſi richiede un nuovo patto per ſtare al patto. Le condizioni del patto ſon parti del patto: come vengon meno, il patto è diſciolto di ſua natura. Il patto è una ſocietà; ſe diſſocia, divien contrario alla natura, ed è diſciolto da ſe medeſimo.

§. III. Un' altra queſtione è, che ſi debba egli fare di certe coſe comuni, ſe eſſe ſieno indiviſibili? Vi ha due ſorte di coſe indiviſibili, alcune per legge di natura, altre per legge civile. Un diamante è del primo genere, un ricco vaſe di porcellana, una dipintura di Apelle, una ſtatua di Michelangelo; perocchè dividendoſi perdono il lor prezzo e valore. Per queſte niun può giuſtamente pretendere alla diviſione; perchè ſarebbe ledere gli altrui diritti. Adunque o ſi aggiudicheranno per ſorte ad uno de' ſocj, il quale ricompenſerà gli altri con altri generi; o ſi permuteranno con coſe diviſibili. Dell' altra maniera ſono i Regni, ed i Feudi, dichiarati indiviſibili per legge, ſenza eſſerlo per natura. Ma perchè la legge civile è un patto comune; e queſta indiviſibilità può giovare alla pace de' popoli; è in ciò da oſſer-

var la legge (a). S'aggiunga, che dove si prendesse il metodo de'Principi Settentrionali, che dopo il quarto secolo invasero l' Europa, di dividere i Regni secondo il numero de'figli, a lungo andare, i popoli verrebbero di nuovo allo Stato naturale. Clotario fa quattro parti del Regno di Francia: se ogni figlio ha quattro altri figli, nella terza età sonsedici Re, nella quarta, sessantaquattro, nella quinta, 256., nella sesta, 1024. . . . . Così si torna a' capi di famiglia. Osserviamo nientedimeno, che il diritto di primogenitura, che in sì fatte cose si fa valere, non è già un diritto di natura; ma un diritto fatto nascere dal consenso de' popoli. E dove si dilata troppo, venendo a sottrarre agli altri socj i mezzi del vivere, diventa iniquo, e sorgente d' infinite malvagità. Finalmente, essendo l' Imperio ordinato, non al ben privato, ma al pubblico, s' avrebbe dovuto mettere un' eccezione alla legge di primogenitura, PURCHE' SIA IL PIU' SAVIO E'L PIU' ATTO. Gl' Imperadori della China sono nel possesso di servirsi di questa eccezione (b); ed i Principi Visigoti la fecero spesso valere nella Spagna.

§. IV. Se poi tutt' i socj vengono a cedere in favore di un solo il jus, che hanno in un bene comune, sia donandoglielo, sia permutandolo; il cessionario divien proprietario. Del resto così in questo, come in ogni altro contratto, è da osservarsi l' antica formola Romana, UT INTER BONOS VIROS AGIER OPORTET; perchè ogni dolo è vietato dalla legge di natura. E su questo principio è fondata la leg-

(a) Quello, che sconcertò l' Europa, e l' arse per dieci secoli, dopo che i Settentrionali l' invasarono tutta, fu per appunto il non aver conosciuto, che non si possono dividere gli Stati, senza rovinarli. Quei grandi feudatarj di Spagna, d' Italia, di Francia, di Germania, d' Inghilterra, facevano a chi più può ad annullar ogn' idea di giustizia, ed a distruggere i popoli. Chiunque legge la Storia di Francia verso il dechinar del vigore delle razze regnatrici, v. gr. a' tempi di Chilperico, a' tempi di Carlo il semplice, a quelli di Arrigo terzo, e della Lega, non può non inorridire. Gli Angioini recarono tra noi il medesimo costume, ed i medesimi disordini, e le medesime calamità.

(b) N' abbiamo un recente e savio esempio fra noi.

legge di *evizione*, cioè di garantire il cessionario da ogni antecedente diritto, o azione, che noi, o i nostri antecessori, avrem altrui data su i nostri diritti, per la quale altri possa pretendere di ascriversela giustamente, la qual legge debbe aver luogo in ogni contratto di buona fede; cioè, per legge di natura, in tutt'i patti, e contratti, non riconoscendosi nel tribunale della Natura, se non contratti di buona fede.

§. V. La proprietà poi di qualche cosa non può passare da persona a persona legittimamente, che per una o volontaria permuta, o volontaria donazione. Chiunque è padrone ha per natura un diritto a servirsi e godere di tutto quel, che è in sua proprietà; dunque se il permutare qualcuno de' suoi diritti, o il donarlo, si stimi conferire alla sua felicità, può farlo *jure suo*; e fatto che l'abbia, per diritto di natura la sua proprietà diventa d'un altro, purchè non vi sia intervenuto nè dolo, nè autorità, che imponga, nè prepotenza. E' dunque verissimo quel, che dice Gajo nella legge 9. *ff. de adquirendo rerum dominio*: *nihil tam est conveniens naturali æquitati* (a serbar l'egualità de' diritti delle persone), *quam voluntatem domini volentis rem suam in alium transferre, ratam habere*. Per questa medesima ragione può, chi è padrone, trasferire il suo dominio, o tutto, o in parte, o assolutamente, o condizionalmente, e può riserbarsi su quello delle servitù, che stimerà a proposito; purchè non distruggano l'atto di traslazione, perchè un atto contraddittorio non può esser sostenuto da veruna legge. E nondimeno nè nello Stato di Natura, nè nel Civile, si ha diritto di trasferire con danno di chicchessia. Perchè la legge del mondo dandoci de' diritti per esser felici, non ce ne può dar nessuno da infelicitar gli altri senza distrugger se stessa. Un diritto di far male agli altri per far bene a noi, non potrebbe non esser comune, essendo in tutti i medesimi diritti ingeniti. E un comune diritto di poter far l'uno male all'altro, per farci del bene, sarebbe il diritto de' giganti nati de' denti seminati da Cadmo, per cui perirono tutti.

§. VI. Il diritto di trasferire il dominio nasce dal *jus utendi* datoci dalla natura, e garantitoci dalla legge dell'Univer-

verso. Ma il *jus utendi* nascendo dal bisogno della presente vita, non si può estendere oltre a quella; dunque le donazioni *mortis caussa*, i testamenti, i legati, le successioni *ab intestato* non vagliono pel diritto primitivo di natura, ma o per comuni patti delle nazioni, o per forza di legge civile: di che si dirà nel seguente capitolo.

§. VII. Il medesimo diritto di trasferir la proprietà suppone, che noi siamo legittimi proprietarj; dunque niun potrebbe trasferire il dominio di quelle cose, delle quali non è, che o custode, come nel deposito, commodato, pegno, o reggitore, o usufruttuario. Ed oltre a ciò niun può trasferire più di quel che ha. *Traditio*, dice Ulpiano, *nihil amplius transferre debet, vel potest, ad eum, qui accipit, quam est apud eum, qui tradit*. E' una legge di natura troppo nota: *niuna causa può dare quel che non ha, nè più di quel, ch'ha;* nè potrebbe un sistema morale annullare il sistema fisico degli Esseri. Chi aveà dunque dato il diritto ad un uomo di donare l' Asia e l' America a' Popoli Europei? Stravaganze di secoli d' ignoranza! Questi diritti mi pajono come quelli, che hanno acquistati gli Astronomi nella Luna per aver dati i lor nomi a certi monti, a certe pianure, e valli, a certi mari di quella Terra.

§. VIII. Appresso, l' atto di tradizione debb' essere perfettamente libero: ma niun atto è perfettamente libero, dove la ragione non sia adulta, e retta, per modo che si conosca bene quel che si fa. Dunque le tradizioni de' ragazzi, de' mentecatti, de' matti, degli stoltamente prodighi, per la natura medesima son nulle. Per la stessa ragione può la legge civile annullare ogni tradizione, che venga più da passione, che da dovere; perchè la legge civile è la ragion comune del popolo, e perciò tutrice di tutte le famiglie e persone raccolte all' ombra dell' Imperio supremo. Or questa ragione e tutrice comune niente più dee reprimer negli uomini, quanto le false passioni; niente più arrestare, quanto gli effetti delle false passioni, come quegli, i quali, se vengon oltre senza riparo, scompongono tutta l' armonia del

cor-

corpo civile: e fanno diventar pazza tutta la nazione (a).

§. IX. Finalmente poichè le famiglie unironsi in corpi civili, e si crearono un supremo potere, il quale vegliasse su i diritti, e la felicità delle parti, e del tutto; tutt' i loro diritti furono ipotecati al governo, per la comune salute e felicità. Dunque se le tradizioni de' particolari possono nuocere a tutto il corpo, come spesso nuocono per mancanza di ben ponderare e calcolare, la legge civile può invalidarle *jure suo*: anzi dee; essendo il principal fine del governo di svellere tutte le cagioni della pubblica miseria. Nè il diritto privato de' cittadini può in questi casi anteporsi al diritto pubblico: *jus publicum*, dice Papiniano (b), *privatorum pactis mutari non potest*. Massima di natura; perchè ne' patti espressi o taciti delle Civili società, è fondamentale quello, di non dover nessuna parte nuocere all' altra, o al tutto. Su questo principio son fondate le leggi di molti popoli, che proibiscono alienare in pro de' forestieri. Sul medesimo appoggiasi la legge di Federico II., de' Veneziani, de' Toscani, de' Francesi, ed ultimamente de' Lucchesi, de' Bavaresi, e degli Austriaci d' Italia, i quali hanno annullate tutte le tradizioni fatte in pro de' Preti, o de' Frati senza consenso del Sovrano; prima per non multiplicar più gli oziosi: Secondo per non accrescere più, ed oltre misura le loro ricchezze, rompendo la legge di proporzione, base delle civili società, e cagionando gravezze e miserie nel resto de' Cittadini (c): Terzo per conservare il costume de' maestri del costume, ch' è difficile, secondo le massime medesime dell' Evan-

(a) Un esempio di questa pazzia sarebbe quella mossa di tutta Europa sotto Luigi VII. Re di Francia, e l' Imperador Corrado, il principio del XII. Secolo, per cui, abbandonando i proprj paesi, come fanatici, per conquistare pochi scogli nella Soria, andarono a perire furiosamente per mano de' Turchi, de' Greci, della fame. L' Abate Sugher, Abate di S. Dionigi; uomo di gran testa, e di non minor virtù e pietà, dissuase questo furore, predisse i mali; e non fu creduto, che dopo i fatti. Vedi Mezrè.

(b) *L. 38. ff. de Pactis.*

(c) Non si può concepire un Corpo civile senza quattro leggi fondamentali. I. *Che il capo non sia, che uno*. II. *Ch' ogni parte sia ipotecata al tutto.*

Evangelio, che si serbi intatto fra le soverchie ricchezze. Perchè se il costume è necessario ad ogni uomo, in niuno richiedesi più severo, e giusto, quanto in coloro, che debbono essere di norma al comune. *Se il sale perderà la sua forza, e diverrà insipido, ci è egli più modo da salare i corpi, i quali senza sale imputridiscono?*

CAPITOLO XIII.

De' diritti, che si acquistano per donazione, testamento, successione ab intestato.

§.I. Vi ha tre generi di donazioni, dice il Giureconsulto Giuliano nella legge I. *de donationibus*. Una è quando noi, donando checchessia, vogliamo, che la cosa donata *ipso facto* sia di colui, a cui la doniamo. Un'altra sorta è, quando non vogliamo, che il donatario diventi padrone della cosa donatagli, se non adempita una certa condizione, ma viventi però noi. Il terzo genere è quello delle donazioni dette *mortis caussa*, quando vogliamo, che il donatario non possa averne l'uso, se non poichè saremo morti. Guardisi qui, che quelle donazioni, che altrui si fanno per premio di qualche servigio, o virtù patriotica, non son da dirsi propriamente donazioni, ma piuttosto rimunerazioni per certi contratti permutatorj, *do, ut facias, aut quia fecisti*, siccome l'ha bene osservato Vinnio. Perchè ancorchè esse si facciano dal Governo, suppongono sempre la legge della giustizia detta *distributrice;* e perciò son paghe, e non doni.

§.II. Val ella la donazione per legge di natura? Non vi ha dubbio alcuno per le prime due spezie. Perchè tutto quel, che discende dal *jus utendi* innato, è di diritto naturale, e primitivo. Or qual più bel modo di servirci di quel, ch'è nostro, quanto la liberalità, e munificenza, la quale serve

o a

to. III. *Che l'una parte sia mutuamente ipotecata all'altra per rispetto al tutto*. IV. *Che vi sia una proporzione di forze tra le parti integranti*. Qual s'è di queste leggi che venga meno, il corpo diviene un tutto precario.

o a ſtringere gli uomini in amicizia, virtù divina, e ſoſtentatrice della vita umana; o a ſoccorrere chi ha biſogno; miſericordia, che coſtituiſce il fondo della natura noſtra, e 'l diritto primitivo del reciproco ſoccorſo; o a premiare le azioni generoſe, e virtuoſe, per alimentar la virtù, ſenza cui la vita umana divien egra, e diſerta?

§. III. Vero ſi è però, che la virtù della liberalità non ſi debba diſcompagnare dalla prudenza. E', dice Ennio appreſſo Cicerone, come l'accendere altrui un lume del noſtro, con la legge, NIHILOMINUS, UT NOBIS LUCEAT. Dond' è, che le leggi civili annullano quelle donazioni, che poſſano parere ſtolte prodigalità, laſciando l' uomo nel biſogno, e nella miſeria, grande incentivo alla malvagità. Queſte medeſime donazioni, e largizioni offenderanno la legge di natura, ed i patti civili, ſe alimentino l'altrui pigrizia, ſe diſſipino la pubblica diſciplina, ſe ſieno indiritte ad uccellare altrui, ſe ſervano a farci popolo per occupare imperio (a).

§. IV. Le donazioni poi *mortis cauſſa* non diſcendendo dal *jus utendi*, il quale non oltrepaſſa il termine della preſente vita, non poſſono valere per l'innato diritto di natura, ma pel ſolo reciproco conſenſo di coloro, che ſopravvivono. E perchè delle volte tali donazioni poſſono ſollecitare il donatario ad anticipar la morte del benefattore, pel forte deſiderio di metterſene in poſſeſſo; non ſono da riputarſi prudenti. E di qui è, che alcune leggi le invalidano tra i mariti, e le mogli; perchè nella vita conjugale la cupidità ha più mezzi di disfarſi di colui, la cui morte ci giova.

§. V. Per la medeſima ragione, per cui le donazioni *mortis cauſsa* non han vigore, che per li patti di coloro, che ſopravvivono, e delle leggi civili, i teſtamenti altresì non trasferiſcono proprietà per diritto primitivo di natura, ma per conſenſo de' viventi. I primi uomini viſſero in comunione de' beni: e la diviſione non fu fatta, che per patti eſpreſſi, o taci-

Z

(a) E di qui è, che le largizioni nelle Repubbliche ſono ſtate ſempre ſoſpette. Gli Atenieſi punivano di Oſtraciſmo quei che affettavano troppa popolarità. Per queſt'arte i Medici a lungo andare ſi ſpianarono la via al gran Ducato di Toſcana.

taciti. Dunque morendo il proprietario, i beni tornano nel comune patrimonio: e se si lasciano a'figli, o agli eredi scritti nel testamento, o per le leggi dichiarati successori *ab intestato*, tutto è o pel *jus gentium*, cioè per quel patto de'popoli, ch'è detto; o per vigore di legge civile, ch'è anch'essa un patto pubblico. I Romani aveano ciò inteso, o più tosto ritenuto dall'antico stato di natura; perchè non facevano i loro testamenti, che come le loro leggi, ne' Comizj calati, e per pubblici suffragj. E siccome le loro leggi non erano, che gli antichi loro costumi ridotti in iscrittura, per renderli più certi e fissi; ed i loro costumi discendeano dal primo stato socievole, cioè da' patti; a quel medesimo modo ne vennero i Testamenti. Dunque quando Tacito ha scritto, *apud Germanos sui cuique liberi hæredes, & nullum testamentum*, supponendo, che i figli succedano *ab intestato* per diritto di natura, e per testamento per diritto civile, non ha inteso nè la natura, nè l'origine del dominio. Quel gran romore adunque, che si è fatto da certo tempo in qua sul diritto de' testamenti, non è degno di uomini grandi, ed intesi delle origini delle cose umane (a).

CAPITOLO XIV.

De' reciprochi doveri per rispetto al dominio delle cose.

§.I. IO ho dimostrato, in che modo gli uomini, i quali per natura nascono in un comune patrimonio, possano poi per vigore del diritto ingenito acquistare di certe proprietà, le quali acquistate legittimamente sieno così proprj loro diritti, come quelli, con cui vengono in questo Mondo. Ma acquistato il dominio, quali sono i diritti, che l'accompagnano? quali le azioni reciproche? e quali i delitti, trasgredendo sì fatte obbligazioni? Questa sarà la materia del presente capitolo.

§.II.

(a) Tra gl'Irlandesi fino al secolo passato; come moriva un capo di famiglia, il capo della Tribù dividea di nuovo tutt'i beni a tutte le famiglie della medesima. *Hum Storia Inglese*. Questo costume dipigne al vivo la forza e natura della proprietà e quella de' Testamenti.

§.II. I Filosofi Romani, che diconsi Giureconsulti, insegnano tre essere i diritti principali, che accompagnano la proprietà. 1. la libera disposizione di ciocchè è nostro. 2. il possesso. 3. il jus di vindicare (a), o ripetere ciocchè ci è stato senza nostra libera volontà tolto. Il dominio nasce dal *jus utendi*; e questo dal bisogno; dunque la libera disposizione di ciocchè è nostro, cioè il farne quell'uso, che richiede la nostra conservazione e felicità, è un diritto che gli è essenziale. Egli è il vero, che poichè gli uomini si unirono in società civile, e si sottomisero ad un comune governo, siccome ad universale tutore, a certe persone son proibiti certi usi di quel, ch' è loro, siccome a' fanciulli, a' matti, a' prodighi: ma questo non è per torre loro il dominio, ma solo per meglio assicurarlo. La legge di natura ci dà la facoltà di servirci di ciocchè è nostro per nostra felicità, non per infelicitar noi, o gli altri. E su questo medesimo principio fondansi tutte le leggi economiche, e suntuarie. Il proibire certi usi, l'invalidare certi contratti, vietare certe importazioni, o esportazioni, frenar certi lussi, quando serve alla conservazione delle famiglie, e della Repubblica, non può essere, che giusto, e commendevole (b). Anzi nasce dalla prima legge fondamentale di tutt' i corpi civili, per la quale le famiglie si debbono intendere essersi obbligate ad usare talmente i loro diritti da non offendere quelli della comunità.

§.III. Il possesso è così diritto essenziale del dominio, co-

(a) Ulpiano distingue tra la *vindicatione*, e la *condictione*; *vindicatio*, dic' egli, *est actio in rem*, *condictio in personam*. Distinzione che Giuliano nel *tit.* delle Pandette *de mortis causa donationibus & capionibus l.* 13. non ha stimato di dover usare, e Pomponio *l.* 9. *de furtis* riconosce *condictionem rei furto ablatæ*. Questi Giureconsulti erano de' buoni Filosofi, e non disputavano, come alcuni de' nostri, sù le piccole pedanterie; ma voleano nondimeno fissare la vera nozione delle parole.

(b) Platone nel *I. delle leggi* non oscuramente riprende le leggi de' Cretesi, e degli Spartani: come quelle, dic'egli, che si studiavano di formare una sola mano, e per avventura la sinistra, dell' *anthreia*, cioè fortezza, ch' è quella di saper tollerare i dolori, senza pensare, che poco, o nulla, alla destra, più ancora importante, vale a dire all'arte di frenare i piaceri, che ammollano la natura, e guastano il corpo civile. Riflessione degna di questo gran Filosofo.

me il diritto d' usarne; perchè come si potrebbe servir di quello, che non possiede? Dunque introdotta legittimamente la proprietà, non mi si può torre il possesso senza violare la legge di natura. E perchè il possesso prendesi corporalmente, ma con una volontà costante di far servire la cosa posseduta a tutta la vita; seguita, che se altri senza mio delitto, o mia volontà s' impadronisca del mio, io ritenga il diritto di dominio per la sola volontà: diritto, che la legge di natura, e le civili non altrimenti mi garantiscono, che il dominio stesso. E di qui segue il diritto *vindicationis*, e *condictionis*, cioè, che per qualunque maniera, o fortuitamente, o per dolo, o per violenza, senza che io consenta, il mio, è pervenuto in man di chicchessia, io possa *jure meo* rivendicarlo, richiederlo; e dove mi si nieghi, usar la forza, sia la privata, come nello stato di natura, sia quella del Governo, e de' Magistrati, come nello stato civile. Quando adunque la legge civile m' impedisce, e vieta farmi la giustizia colle mie mani, non mi toglie il *jus vindicandi*, nè il *jus condicendi*, ma a fin di serbare i diritti dell' imperio, e la pace civile, ordina, che mi serva della forza pubblica, non della privata; della mano de' custodi del corpo, non della mia; perchè nella Repubblica tutta la forza del Governo è ipotecata al sostegno de' diritti d' ogni Cittadino.

§. IV. Si è disputato, e disputasi ancora, colui, in man di cui è la roba mia, richiedendola io, che mi debba egli restituire? E distinguono. Se egli è possessore di buona fede, i Giureconsulti Romani sono di avviso, che non debba altro rendere, salvo quel, ch' esiste, sia fondo, sieno frutti: e che tutto ciò, che si è consumato, vada in beneficio del possessore di buona fede; essendo chi possiede in buona fede, in quel ch' è in buona fede, come padrone di ciocchè possiede. Barbeirack approva questo sentimento. Ma se il possessore è di mala fede, un ladro, un frodatore, un violento occupatore, o uno, che abbia in mala fede da tali persone comprato, o ricevuto a qualunque titolo; restituirà il fondo, i frutti o esistenti, o consumati, ed ogni danno fatto al legittimo padrone. Questa seconda dottrina è fuori d' ogni dubbio;

bio; perchè non può la reità darci diritto legittimo nessuno. Ma quanto al primo punto, prescindendo da' patti delle leggi, sembrami più ragionevole la dottrina di Grozio, che se il possessore di buona fede per la cosa, e per li frutti consumati siane divenuto più ricco, e comodo, debba rendere al legittimo padrone tutto quel, che si è per la roba altrui aggiunto al suo patrimonio. E' legge di natura, che niun debba fare il suo comodo con danno, o disvantaggio dell'altro. Come nel corso Olimpico (ripetiamlo) ciascuno ha diritto di correre quanto può per ottener la vittoria; ma non vuol arrestar colui, nè rovesciarlo, o soppiantarlo, che gli corre al fianco, ed ottener la palma a spesa del socio. Vero si è però, che essendo le leggi civili patti pubblici, per li quali si cede a certi privati diritti (*a*), anche in coscienza si serberà giustamente quel, che è stabilito dalle leggi. Perchè allora ritengo quel guadagno, come cedutomi dal padrone ne' patti generali.

§. V.

(a) Ulpiano *lib. 1. Digestorum tit. 1. l. 6.* dice, *cum aliquid addimus, vel detrahimus juri communi, jus proprium, idest jus civile efficimus*. Questo luogo non è stato capito dalla turba degl' interpreti; perchè neppure Ulpiano avea, nè altri del suo tempo, chiara idea della parola *jus*. Il jus comune, di cui qui parla, è il *jus naturale*, le proprietà animali, e comuni a tutto il genere degli animali; ed il *jus gentium, quo gentes humanæ utuntur* (*ibidem l. 1. §. 4.*) le proprietà proprie della spezie umana; donde, come dice Florentino (*ib. l. 5.*) *introducta bella, discretæ gentes, regna condita, dominia distincta, agris termini positi, ædificia collocata, commercium, emptiones, venditiones, locationes, conductiones, obligationes institutæ*; perchè tutto ciò nasce dal *jus*, *essenza*, che dà la natura a ciascun uomo, affinchè possa vivere col minimo de' mali. Le persone, che vengono a formare un corpo civile, non possono ritenere tutta l'ampiezza di questo *jus gentium*, e di quello, che dicono *naturale*; perchè questo non sarebbe differente dal ritenere l'indipendenza, la quale è contraria alla vita compagnevole, ed al comune imperio. Come le pietre, dice Seneca, le quali perchè facciano una volta, bisogna, che prendano una figura da potersi combaciare, e lascino la rozza ed irregolare, che hanno nelle rupi, e ne' monti. Quel dunque cedere ad alcuni de' diritti ingeniti della natura, è detto da Ulpiano *detrahi juri communi*; e quel dare queste porzioni cedute o a tutto il corpo rappresentato ne' comizj, o al Sovrano Magistrato, o a' Ministri de' Templi, o a ciascuno de' Cittadini viventi in compagnia, è *l' addere*. Queste modificazioni del jus naturale innato formano la Repubblica: ed essendo patti reciproci, hanno vigore per la legge medesima dell' universo, SALUS GENERIS HUMANI.

§. V. Seguono il legittimo uso del dominio le seguenti leggi 1. Il diritto, che ci dà la Natura di vegliare alla nostra conservazione, e felicità, e perciò di procacciarci tutto quel, che serve a questo fine, dee per la legge del Mondo essere talmente adoperato, che usandolo non si danneggi, nè impedisca il diritto degli altri. Se poi dal legittimo e ragionevole uso de' miei diritti, segua obliquamente il danno altrui, come dal crescere le mie mercanzie, e venire in istima, il decadere quelle d'un altro, dall'accreditarsi l'arte mia, il discreditarsi quella di qualsivoglia, si dee riputare come colpo di fortuna, o siccome effetto dell'altrui dappocaggine, o viziosità, al che noi non cooperiamo. E' da riputarsi collisione *fisica*, non *morale*; e le collisioni fisiche sono inevitabili in un Mondo, il quale non sussiste, che per la legge della collisione (*a*).

2. Che l'impedire l'uso del diritto altrui, quando non è diretto ad offendere il nostro, sia ingiuria, e peccato contra la legge naturale, la quale non dà diritto a nessuno, senza dargliene un legittimo uso. Ma chiedesi, è egli lecito prevenire, se vi è timore nessuno, che altri non dirigga l'uso del suo diritto ad offenderci? Rispondo di sì, se i fatti altrui son tali da non potersi dubitare della sua malvagia intenzione, come se un popolo vicino s'arma su i nostri confini, vi fabbrica de' magazzini, ec. se un mio vicino cavi sì dappresso alla mia casa, che non oscuramente dimostra volersi fare una strada sotterranea per rubarmi, ec. Ma se il timore non è, che un puro sospetto, o una gelosia, non ci può dare diritto nessuno alla difesa; perchè il diritto di difesa è come l'*inerzia* ne'corpi; non comincia, che colla pressione.

3. Che il danneggiare gli altrui diritti, e robe, senz'altro nostro pro, sia, che il facciamo per noi stessi, sia per mandatarj, sia per li nostri animali (che le leggi Romane chiamano *pauperiem*), anche senza volontà nostra, sia sempre offesa della giustizia; e perciò richiegga reparazione per due ragioni. 1. perchè tale è la natural giustizia, e la civile (*b*).

2. per-

(a) Vedi la *Metaf. Ital. Parte I.*
(b) Vedi il titolo *de actionibus noxalibus*

2. perchè tale è l'intereffe comune. Niun animale, ficcome è più d'una volta detto, è sì iracondo, e vendicativo, quanto l'uomo. Dove dunque fi lafciano impuniti, ed invendicati sì fatti danni, faranno ben prefto reciproci: ed i cittadini, rilaffato ogni vincolo di focietà, metterannofi in una fcambievole guerra, per cui fi fcanneranno fra loro (*a*).

4. Che l'impadronirfi della roba altrui per fare il fuo comodo, fia di foppiatto, il che dicefi *furtum* da' Latini, fia violentemente, il che chiamafi *rupina*, è feveramente proibito dalla medefima legge naturale, come quello, che rende inutile il jus d'ufare, che la Natura ci dà. Si eccettua il cafo di eftrema neceffità, nel quale ritornando il diritto della comunione primitiva, dove il poffeffore non è in un egual bifogno, non fi toglie l'altrui, ma il noftro (*b*).

5. Che non è men furto il chiappar le altrui robe con fatti, e contratti fraudolenti: nè meno rapina abufarci della noftra carica, autorità, ordine, ftima, per trarre a noi de' non dovuti doni, teftamenti, legati, o per obbligar altri a contratti ineguali. Perchè effendo la giuftizia *egualità*, *æquum*; manca fempre, che fi contrae, e permuta, e dà, fra due perfone d'inegual forza; fra le quali il minore tace per neceffità, o per inganno. Le leggi dunque, che vietano a' Magiftrati delle Provincie ogni contrattare, fon fondate fu quefto Principio (*c*).

6. Che

(a) Niente parmi meglio detto, quanto quel, che l'Autore del XXIV. libro dell'Odiffea (ch'è un Centone Omerico) fa dire a Giove v.485...... *πλουτος δε και ειρηνη αλις εστω*, volendo metter pace tra la famiglia d'Uliffe, e gl'Itacefi, irati, e minaccevoli per l'ammazzamento de' Proci. Il fenfo è dunque; *fiavi pace; perchè vi farà la comune ricchezza*, ed ogni altro bene. Detto grave, e vero.

(b) In tutt'i paefi del Mondo voi troverete, che niente infami tanto le perfone, e le renda odiofe, quanto i titoli di *mariuolo*, di *giuntatore*, di *bugiardo*, di *fuperbo*; intanto io non faprei vedere, quanti foffero da eccettuarne dall'averli tutti e quattro. Perchè la fola differenza, che vi fi pone, è di cambiamento di parole, chiamandofi da alcuni il rubare, *conquifta*, *induftria*, *diritto &c.* e l'aggirare, *perizia*, *folerzia*, *ingegno*, *preminenza &c.* ed il mentire *prudenza politica*, *arte di governare &c.* e l'effer fuperbo, *ferbar la dignità*, *il decoro &c.* Lafcio a' Filofofi l'inveftigare le molle di quefta contraddizione.

(c) Carlo V. vietò a' Magiftrati di torre a preftanza da' litiganti. *Conftit.*

6. Che chiunque ha commeſſo uno di sì fatti delitti, ſe ſia commeſſo ſenza malvagio animo, non è, che ſemplice *taglione*, cioè obbligato a rimettere la parte offeſa nel primo ſuo ſtato: e dove ſia fatto per dolo, oltre all'eſſer taglione, nello ſtato di natura è obbligato alla pena fiſcale del Mondo; e nella Repubblica a ſoddisfare l'offeſo imperio. Il che potendo, nè adempiendo, continua nella prima leſione, e viene ad eſſere uno ſcellerato incallito, il quale non merita di eſſere tollerato nella ſocietà degli uomini (*a*).

§.VI. Domanda Cicerone, è egli lecito ne'corpi civili ſpogliar uno de' ſuoi beni in tutto, o in parte, ſe la pubblica ſalute e felicità il richiegga? Al che ſi vuol riſpondere di sì, dove non ſia altra maniera di provvedere alla ſalute del tutto; perchè queſte ſono quelle porzioni di juſſi ceduti ne'patti ſociali. Ben è però vero, che tutti gli altri cittadini ſono nell'obbligo di ricompenſar colui, i cui beni han ſervito alla patria: perchè in ogni compagnia di giuſti amici debb'eſſer comune così il bene, come il male. Si guardi però, che ſi tratta nel ſolo caſo della pubblica utilità, non già di veruna privata per grande che ſia; perchè i beni de'privati cittadini ſono ipotecati al tutto, o alla parte pel tutto; ed è una prepotenza iniqua ſpogliare del ſuo il più debole, perchè ſerve ad accomodare i fatti noſtri, ancorchè ſi vegga tra noi da niun ordine di perſone farſi più ſpeſſo, quanto da coloro, che debbono eſſere i modelli della giuſtizia, e della ſantità.

§.VII.

ſtit. R. S. pag. 535. Un plebiſcito Romano (*l.* 18. *de officio Præſidis*) dice, NE QUIS PRÆSIDUM MUNUS DONUMVE CAPIAT, NISI ESCULENTUM, POCULENTUMVE, QUOD INTRA DIES PROXIMOS PRODIGATUR. Queſti doni, detti da' Greci, *Xenia*, *Oſpitali*, vengono da quella naturale cognazione, che la natura ha poſto tra gli uomini, e ch'è bene che ſi ſerbi. Pur è da ricordarſi il proverbio Greco, che M. Antonino ſcriveva a' Magiſtrati di Provincia (*l.* 6. *de officio Proconſulis*) *ὅτε παντα, ὅτε παντοτε, ὅτε παρα παντων*, *neque omnia, neque quovis tempore, neque ab omnibus*. In tutte le maſſime di queſto Principe filoſoſo non ce n'è una più bella, e meglio lavorata ſù la Geometria Morale.

(c) Federico II. *Conſt. R. Sic. lib.*1. *tit.*37. tra i doveri del Sovrano mette, *nova quotidie reperire conſilia, per quæ virtuoſi ditentur præmiis, & vitioſi continuis* POENARUM MALLEIS CONTERANTUR. Ecco un pezzo di conſumata ſapienza.

§. VII. Finalmente se avviene, che la roba altrui, senza conoscersi il padrone, pervenga nelle mie mani, debbo tenerla in deposito, finchè il proprietario non comparisca: e far sapere al pubblico per proclami, com' io ne sono il depositario. Questa legge nasce da' medesimi principj, per cui si son fissati i dominj privati, e dal patto sociale, che obbliga tutt' i cittadini di una Repubblica a mutue prestazioni di carità, e di amicizia (*a*). Il tempo di tenerla in deposito è da stabilirsi dalla natura stessa della roba, che fissa i limiti alla ragionevole volontà del padrone. Se sia cosa da corrompersi in uno, o due giorni, non comparendo, mi servirò del diritto di occupazione, prima che marcisca; perc hè fo uso del diritto innato, che non mi si può togliere per una non ragionevole volontà del primo possessore; perchè chi ha egli diritto di dirmi, *marcisca più tosto, e si perda, che servirtene?* Conciosiachè questo non sia differente dal dire, io vò sottrarre la mia porzione dal diritto primitivo, sentimento stolto, ed iniquo. E se non può marcire, che in uno o due anni, serberò la medesima regola in un più lungo, tempo. Dove poi sia cosa incorruttibile, si richiede ancora maggior tempo per poterla occupare, usarla, o alienarla in nostro beneficio, cioè un tal tempo, che sarebbe ridurre la cosa fuori dell' uso di servire al genere umano, e frustrare la Natura, non usandosi dalla persona possidente. E se dopo alienatala sopravvenga il legittimo padrone, sia il caso del possessore di buona fede (*b*). La ragion di tutte queste proposizioni è, com' è detto, nel jus utendi primitivo, comune a ciascuno, che la natural Giustizia, l' interesse, e l' utilità comune de' popoli, ci garantiscono.

(a) La legge Spartana, *Quae non posuisti, ne tollas*, è cruda. Questo sarebbe il caso del *noli esse nimium justus*.
(b) Vedi il §. IV.

CAPITOLO XV.

De' patti, del commercio de' beni, e de' Contratti in generale.

§. I. Ogni obbligazione corriſponde a qualche diritto. Tutt' i diritti ſon figli della legge di Natura, e padri delle civili: dond' è, che dove non è diritto neſſuno, non vi è legge, nè obbligazione. Si è veduto di ſopra, quali ſieno i diritti innati delle perſone, quali quelli, che dagl' innati derivano nell' acquiſto de' beni, che ſervono alla vita, e quali per ciò le corriſpondenti e reciproche obbligazioni. Tutte queſte obbligazioni naſcono dalla natura, o da' fatti concordi alla natura. Ma vi è un terzo genere di obbligazioni, che naſcono dal conſenſo, e dalle parole, per cui l' uno uomo traſferiſce in un altro alcuna porzione de' ſuoi diritti pel fine di ſtar meglio, fine, che la natura medeſima ci propone; delle quali obbligazioni è ora da dirſi.

§. II. Ogni obbligazione, che naſce da conſenſo, e da parole, diceſi obbligazione di patto: perchè il patto è definito da' Giureconſulti Romani, *duorum pluriumve in idem placitum conſenſus*, *L.* 1. *de pactis* (*a*). Omero chiama i patti *harmonias*, perchè il patto è un accordo delle volontà di due, come l' armonia è l' accordo degl' iſtrumenti muſici, o delle loro corde. Il medeſimo Poeta li chiama delle volte *orcia*, *giuramenti*; e *iera orcia*, cioè *ſacri giuramenti*: perchè i patti ſolenni ſoleanſi giurare, affinchè ſi aveſſero per più fermi coll' intervento dell' autorità del Sovrano del Mondo. Nel

(a) Sarebbe difficile il dire ſe i Latini traeſſero la voce *pactum*, da *paco, is*, che poi alla Dorica diſſero *paciſcor*, o da *pango*, *is*, *ficcare*, avendo uſato *il pangere ſœdus*, *pangere pacem &c.* come *inire ſœdus*, ſempre in ſenſo d' inchiodare, ficcare, legare: ſarebbe il πασσαλευώ, *figere paxillos*, *incavicchiare*; del qual πασσαλευώ ſi ſerve tanto Eſchilo nel Prometeo. Tutte queſte voci ſono dal Greco. I Dori uſavano di dire πακτος per *ficcato*, e πακτοω per *ficcare*, *incavicchiare*. L' antico πηγω, εις, che poi fu detto πηγνυω, e πηγνυμι, ha l'iſteſſa forza. Ed in vero il patto è un incavicchiamento reciproco de' paciſcenti. Dal πακτοω credo che ſia la voce Napoletana *paccariglio*.

Nel comune linguaggio de' Greci i patti, almeno i più ſolenni, chiamanſi *ſpondæ*, perchè non ſi faceano ſenza ſacrificj, per invocare gli Dei protettori delle promeſſe, e vindici di colui, che frangea la fede; eſſendo il verbo *ſpondo*, *libo*, donde ſono le *ſpondæ*, *libationes*, conſecrato nel jus Pontificio. E di qui venne a' Latini *ſpondeo*, e *ſponſiones*, parole ſolenni in tutt' i patti, e principalmente nelle ſtipolazioni; *ſpondes? ſpondeo*.

§. III. Vi ha de' patti *bilaterali*, ed *unilaterali*, ſiccome piace a Grozio chiamargli. Il patto bilaterale è una ſponſione o promeſſa reciproca, fatta ed accettata da ambe le parti: tale ſarebbe una lega diſenſiva tra due Sovrani, e tali ſono le nozze, una compra, una locazione, ec. L' unilaterale è quando una ſola parte promette, e l' altra non fa, che accettare, ſiccome ſarebbe un patto di donazione futura, di preſtanza, ec. I Giureconſulti Romani, o più toſto i loro interpreti, diſtinguono in oltre due ſorte di patti, che chiamano ſolenni (*ſponſiones*, *ſtipulationes*) e non ſolenni (*pollicitatiunculas*); che i Prammatici diſſero *patti veſtiti*, e *patti nudi*. Un patto ſolenne, o veſtito, è quello, che ha cauſa, e titolo, o almeno l'una, o l'altra coſa. Il titolo è il nome del patto conſecrato nelle leggi, come *mutuo*, *commodato*, *precario*, *vendita e compra*, per *cauſa* s' intende quel dare, o fare qualche coſa, ſiccome caparra del patto. Dove manca il titolo, e la cauſa, ogni patto ſi ha per patto nudo, cioè per ſemplice *pollicitazione*.

§.V. Obbligano eſſi i patti la coſcienza de' paciſcenti? cioè obbligano naturalmente? Si può dubitarne? La ragion' è, che ogni patto traſeriſce un diritto, che ſi potea traſferire (a), il quale poichè ſi è traſferito ſenza dolo, o forza qualunque, è così proprio di colui, a cui ſi traſferiſce, come ogni diritto innato; il quale perciò violare è contro alla legge di Natura, come ogni altra ingiuſtizia. Il finger l'oppoſto è una contrad-

 di-

(a) Perchè i diritti tutti quanti ſervono al fine de' diritti, ch' è la vita felice, il minimo de' mali; e perciò ſe il traſferirlo è da me ſtimato un miglior mio bene; ho io il diritto ingenito di traſferirlo, e l' altro un egual diritto d' acquiſtarlo.

dizione; perchè è accordare inſieme e negare il diritto di traſferire e di acquiſtare; e queſto è negare e concedere ad un tratto il diritto di vivere il meno miſeramente che ſi può. E perciò ſiccome la legge di natura ci comanda di riſpettare i diritti innati di chiccheſſia, così richiede che ſieno intatti i diritti traſferiti per convenzioni. Il diſtinguer poi tra patti *ſolenni*, e *nudi*, è una diſtinzione di legge civile, ignota alla ſemplicità della natura (*a*). Ogni patto in natura, purchè non ſia uno ſcherzo, od una cirimonia ben cognita pel modo di trattare, è ſerio, e con ciò ſolenne. E ſe la legge civile non ci dà azione contra coloro, che vengon meno alle ſemplici promeſſe, è per due ragioni, che vagliono nell' accordo delle azioni eſterne, non negli obblighi della coſcienza. I. Perchè il multiplicar le liti all' infinito nuoce al corpo civile. II. Perchè ſi vuol laſciar ſempre qualcoſa alla virtù, al coſtume, alla verecondia degli uomini, animali di natura generoſa, nè voler forzare ogni azione, e, reprimendo la natural generoſità, farne de' vili ſchiavi. E' dunque in qualſivoglia patto da tenerſi per regola di natura quel che ſcrive Ulpiano nella ſopraccitata legge I. *de pactis: quid tam proprium fidei humanæ, quam ea, quæ inter nos placuerunt, ſervare?* Dove quel *fede umana*, detto con profonda filoſofia, ſignifica la corda, che dee legar gli uomini e conſervargli in un corpo da ſoſtener in pace e ſicurtà tutte le parti (*b*).

§. V.

(a) Un Olandeſe del Capo di Buona-Speranza avendo promeſſo ad un di quei Caſri un regalo per un ſervigetto, quegli il ſervì con grande alacrità: ma l' Olandeſe negogli poi la promeſſa; di che nacque uno ſcandalo sì grande in tutta la gente degli Uttentotti, ſiccome di coſa fin allora inudita, che biſognò cancellar la macchia di mala fede con molti regali e carezze; e nondimeno reſtarono tuttavia adombrati. Kolbi.

(b) Obbes deriva tutta la forza delle leggi naturali da' patti; e quelle de' patti dal reciproco timore. La forza dunque delle leggi di Obbes è una *forza meccanica*. L' uomo non ſarebb' egli capace d' una *forza morale*? Queſto è degradarlo di troppo, il che non è filoſofico, nè del pubblico intereſſe. Egli è intanto vero, che poichè ſi è ſcoſſa la riverenza della Divinità, voi non vedrete oſſervato alcun patto, ſe non da chi teme. Fu domandato un Politico, *che ſon eſſe le paci, che fanno le nazioni vicine?* Ed egli, *colpi di timore reciproco. Quanto durano? Quanto la debolezza dell' una delle due parti*, diſſe l' altro.

§. V. Ma vi ſon di certe cagioni, che invalidano i patti per la forza ſteſſa della legge di natura. E primamente ogni patto, in cui ſia intervenuto dolo, pel quale ſi ſia pattuito, è di ſua natura nullo. Imperciocchè il patto non altrimenti ha vigore, che per volontario e libero trasferimento del noſtro diritto; il che dovettero intendere i vecchi latini, uomini *antiqui moris*, quando diſſero *pacionem*, *per pactum*, cioè *pace*, la quale è ſempre figlia di reciproco amore, quando ſia vera: ma queſta libera volontà, queſta *pacione*, viene ad eſſer guaſta pel dolo. Il dolo poi non ſi può meglio definire di quel, che è definito nella legge 7. §.9. *de pactis: dolus malus fit calliditate, & fallacia; &, ut ait Pedius, dolo malo pactum fit, quoties circumſcribendi alterius cauſſa aliud agitur, aliud ſimulatur*. Dunque le *reſtrizioni mentali*, tanto autorizzate e ſparſe da certi queſtionanti, ed ogni frode, qualunque epiteto le ſi aggiunga per cooneſtarla, anche a' Giureconſulti pagani ſon ſembrate doli, e come tali dannate. Sarebb' egli più caſta la Filoſofia, che non è la ſcienza de' Riſolventi (a)?

§. VI. Secondariamente l'ignoranza, e l'errore venendo a far quel medeſimo, che il dolo; cioè a viziare l'atto libero, che ſi richiede in ogni patto, e contratto, vengono conſeguentemente ad invalidarla. E di qui è, che non ſi pattuiſce, nè contratta bene e legittimamente tra un uomo di maturo ſenno, ed un ragazzo: tra uno ſcaltro ed una donnicciuola: tra un popolo culto, e perſpicace, ed un ignorante e ſelvaggio: tra un che trema per qual ſi è cagione, ed un leſto ed impavido. Monſieu dela Borde nella ſtoria de' Caraibbi, popoli ſemplici, rozzi, ed ignoranti dell'Iſole del Meſſico, cioè tuttavia ragazzi, narra, che quella buona gente, che non cal-

(a) Ma la ſcienza de' Riſolventi rende a' loro Autori. E' il loro Perù. Queſto Spirito di cupidità annebbia la mente, guaſta la morale de' popoli, ed introduce una furberia univerſale, eſecrata da' primi Criſtiani, ed ignota a' popoli ſemplici; che poi, nel lume medeſimo delle buone cognizioni, non è facile di ſvellere dal cuore delle perſone. La legge di Gesù-Criſto è netta, nè ammette Comentarj, EST EST, NON NON. Biſogna dunque rinunciare al diritto di eſſer Criſtiani, per ſoſtenere queſte anticriſtiane dottrine.

calcola mai il futuro, per ogni minimo bisogno, come d'un bicchier di vino, o di acquavite, o di tali altri piaceruzzi, di mattina vendono i loro letti, e la sera poi, accortisi d' averne bisogno, corrono piangendo, e singhiozzando per ricomprarseli. Chi potrebbe approvare tali vendite (*a*)? I Preti idolatri del Messico davano ad intendere a' popoli, che alla fine di ciascun periodo, cioè ogni cinquant' anni, finiva il Mondo; e spargendo lo spavento ne' cuori della gente, chiappavan loro quanto aveano, per la ragione, che loro non serviva più; e poi, passato il timore, il riteneano, come cosa appartenente agli Dei. Qual uomo, purchè non fosse un Ateista, potrebbe approvare questi spogli.

§. VII. Per terzo, il timore, corrompendo la ragione, e la libertà, viene in conseguenza a render nulli i patti, ed i contratti. Le leggi latine concedono questo del solo *metus major*, e non già di ogni anche piccolo timore. Ma si vuole avvertire, che niun timore è di per se grande, nè piccolo, ma diventa tale per rapporto a colui, a cui s' incute. Il timore, dicono gli Stoici, è un' apprensione d' un male soprastante; dunque nasce più dal modo di apprendere il male, che dal male medesimo. E così voi potrete fare maggior paura ad una donnicciuola, o ad un fanciullo con un sorce vivo in mano, che ad un intrepido soldato con un cannone. E perciò la natura del timore non è da definirsi per la quantità del male, ma per la disposizione di colui, che teme. Vi ha de' spaventacchi fisici, o morali, de' quali un uomo accorto si ride; ma una donna, un contadino, un uomo dabbene ne sarà sconcertato (*b*). Se i patti, i contratti, i testamenti, i legati, le donazioni, ed ogni prestazione, che sia,

(a) Ma tali sono stati tutt' i primi commercj degli Europei cogl' ignoranti e ragazzeschi popoli dell' America, e dell' Africa, e per avventura non sono ancora finiti. E questo mostra la probità del Commercio Europeo. *Se volete esser giusti*, dicea S. Agostino a' Romani, *tornate alle capanne di Romolo*. Questa filosofia, il conosco assai, disgusta: ma ogni medicina disgusta, e la vera morale non è un sorbetto, ma una medicina, anche secondo lo stile Evangelico. Bisogna dunque o rinunciare ad ogni giustizia, o non riconoscere altra filosofia, che quella, che nasce dalla legge.

(b) Fu il caso di Papa Celestino.

sia, nasca da uno di questi spauracchi, o fisici, o morali, non può essere approvata dalla giustizia, la quale non ama che l'egualità de' contraenti, e del contrattare. Quanti di questi patti e contratti si avrebbero a rescindere, se gli uomini, come pare, che mostrano, così volessero esser giusti, onesti, riverenti, e timorosi della Divinità?

§. VIII. In quarto luogo è la forza, *vis major*, secondo le leggi, che invalida i patti, ed i contratti. E s'intende per *vis major* quella, a cui o non si può resistere, come se si sia assalito da molti; o non si può resistere senza gran pericolo, come quella, che dicesi fatta a Lucrezia dal giovane Tarquinio. La forza per la medesima ragione rende nullo il patto; per cui il gran timore, cioè corrompendo l'atto razionale, umano, libero richiesto in ogni traslazione di diritto, come cosa essenziale al patto. I Giureconsulti Romani distinguono tra *forza giusta*, e *forza ingiusta*, decretando, che la sola forza ingiusta vizj il patto, e'l contratto. Il che è verissimo; perchè la forza giusta suppone un'anteriore obbligazione, e perciò non crea un nuovo patto, ma dà vigore all'antico, o a qualche obbligo ingenito. Così un uomo, che abbia forza da dirimere un ingiusto contrasto tra due persone, ed obbligarle alla pace, o ad una ragionevole convenzione, può, e dee farlo pel diritto innato di reciproco soccorso; e quelli tali, che han per questa forza convenuto, son tenuti alla convenzione, non già per un diritto, che nasca da forza, ma per quello dell'interna obbligazione. E questo medesimo si vuol dire, se un Principe savio e giusto colla forza dell'arme, non per cupidigia di dominio, ma per amor dell'umanità, sottometta al suo imperio un popolo salvatico, o venuto nell'anarchia, il quale non facea, che rubarsi, incendiarsi, coltellarsi, ed ammazzarsi crudelissimamente, quel popolo è obbligato a tutte le leggi, ed a' patti, a cui è stato sottomesso per sua felicità; perchè vi era obbligato anche prima, per la forza della legge universale (a).

§. IX.

(a) Questo principio potrebbe forse giustificare la condotta di Carlo M. co' Sassoni, d'Ugone Capeto co' Francesi, ec. ec.

§. IX. Ogni contratto è un patto in legge di natura; perchè l'*incavicchiarsi* che fa l'un coll' altro per patti, non è differente dal *legarsi* insieme, che dicesi *contratto*. Ma i Giureconsulti Romani mettono due differenze tra patto, e contratto. I. la parola *patto* prendesi con più ampio significato, che non si fa di quella di *contratto*. II. I contratti non risguardano che le sole cose, le quali sono in commercio: dove che i patti hanno luogo anche in certe *azioni*, dette con particolarità *jura*, le quali come cose *incorporee*, secondo la lingua di quegli Stoici, di lor natura non sogliono essere in commercio, nè trafficarsi. La donazione è un patto: è un patto un' amicizia giurata: una lega, ec., ma non si direbbero contratti. Di qui è, che i Latini diceano più tosto *pacta nuptialia*, che contratto di nozze (*a*). Si noti qui, che delle volte le leggi Romane chiamano il patto col nome di *legge*. Così *contractus initus hac lege* vuol dire un contratto, a cui sia annesso un tal patto obbligatorio.

§. X. Adunque i contratti non si sono inventati, che per la sola ragione del commercio. Il commercio è il cambiare il soverchio con quel, che ci manca. E perchè è difficile, che vi sieno delle persone, o delle famiglie, o de' popoli, a cui non manchi qualcosa, sia del necessario alla natura, sia di quel che può esser comodo, sia per que' bisogni, che il lusso ha a poco a poco introdotti, e renduti naturali; seguita, che non vi sia nè persona, nè famiglia, nè popolo, che non abbia bisogno di commercio (*b*).

§. XI. Coloro, i quali trafficano, cioè permutano il soverchio col necessario, dove intendono non già di regalarsi scambievolmente, ma di permutare i loro diritti, e le loro robe secondo la bilancia della giustizia, non vogliono ricever meno di quel, che danno, nè dare più di quel, che ricevono.

(a) Tra gli Africani, e quei dell' Asia, dove le mogli si comprano, son più contratti, che patti. Ma tra noi, benchè s'usi, che le mogli comprino i mariti, nondimeno il rispetto dovuto alla parte più riguardevole della famiglia, ch'è l'uomo, vuol che si chiamino patti più tosto, che compre. Della medesima natura sono i giuochi, cioè patti, e non contratti.

(b) Vedi la nostra *Economia civile tom.* I.

vono. Dunque la prima legge naturale regolatrice d' ogni contratto permutatorio è l'egualità perfetta tra quel che si dà e si riceve. Questa egualità appunto fece chiamare la giustizia *equità*, cioè uguaglianza, e tra' Greci *ἴσον*, *l' eguale* (a), siccome è più d' una volta detto.

§. XII. L'egualità tra due cose può aversi o nel numero, o nel peso, o nella misura, o nella stima. L' egualità del numero non può esser sempre la vera egualità richiesta ne' contratti; perchè cento pecore, benchè in numero eguali a cento buoi, non sono intanto eguali di quella egualità, che richiede la giustizia. Il medesimo si vuol dire del peso, e della misura; perchè una libbra d'oro non si riputerà eguale ad una di rame; nè cento braccia di dommasco a cento braccia di telaccia. Dunque l' egualità da serbarsi ne' contratti è quella di stima, e vale a dire, che quel che mi dai, stia a' miei bisogni, come sta a' tuoi, quel che ti do io.

§. XIII. L' egualità di stima chiamasi egualità di prezzo; perchè in nostra lingua queste parole *stima*, *prezzo*, *preggio*, *valore*, *valuta*, suonano il medesimo. Il prezzo essendo il medesimo, che la stima, che si ha di qualche cosa; e la stima nascendo dal bisogno, che se n'ha rispettivamente alla quantità maggiore o minore del genere; seguita, che ed il prezzo delle cose, e delle fatiche sia sempre in ragion composta, diretta de' bisogni, reciproca delle quantità fisiche. E questo vale il dire, che un tomolo di grano sarà riputato più, se sieno molti coloro, che n' han bisogno, e meno, se sieno meno: e vicendevolmente si apprezzerà più, se ve ne sia poco; e meno, dove ve n' ha molto. Or come questa ragione e proporzione non nasce dall' arbitrio umano, ma dalla natura stessa delle cose, e della quantità delle fatiche; segue, che i prezzi non sieno più soggetti all' arbitrio della legge civile, di quel che sia la proporzione tra date quantità simili. Per la qual cosa come la ragione tra 'l 16 e l' 1 non è soggetta nè a capricci, nè a forza umana, nascendo necessariamente da dati termi-

 ni;

(a) Anche tra noi la parola *justo* vuol dire eguale, cioè nè più grande, nè più piccolo della vera misura. E quindi è la nostra frase *justo justo*.

ni; così non farà la proporzione tra l' oro e l' argento, nè verun'altra di qualsivoglia cosa, o fatica (*a*).

§. XIV. Sogliono i Giureconsulti assegnare due sorte di prezzi, detto uno *volgare*, l'altro *eminente*, prendendo la parola prezzo per *misura de' valori*. Prezzo volgare è quando l' una cosa valuta l' altra, come tante pecore tante vacche: o l' un' azione l'altra, come tante giornate di arare, tante visite d'un Medico; o l'azione la cosa, come tante giornate per un bue; o la cosa l'azione, come tante pecore per tanta fatica. E quest'era la maniera di contrattare tra i popoli antichi, innanzi che si trovasse l' uso del denaro, ed è ora tra i selvaggi. Tutt' i contratti erano permute, e regolate dal comune bisogno, ch' è sempre la sorgente della pubblica stima d' ogni cosa. Nel Perù medesimo, nome divenuto universale per significar oro ed argento, non v' era moneta; e quei metalli servivano d' ornamento de' Templi, o de' Grandi (*b*).

§. XV. Ma cresciuti i bisogni, e multiplicatesi le cose, e le azioni, o sia l'arti, non era più comodo, nè possibile trafficare col solo prezzo volgare. E perchè l' oro, l' argento, il rame avean cominciato a venire in grandissima stima, ed eran riputati equivalenti ad ogni qualunque fatica, o cosa, e perciò mallevadori di tutto, rappresentanti di tutto; il denaro, cioè l' oro, l' argento, il rame (*c*) monetato, divenne prezzo co-

(a) Donde si vuol intendere, che le assise, dove non sieno spiegazioni di questa ragione, per avvertire i popoli ignoranti, sono incerte. Crederei ancora che nuocessero; perchè introducendo una spezie di Monopolj, feriscono la vita del Commercio, ch' è la libertà del correre per tutte le possibili direzioni, e con tutta la possibile velocità. Ma di ciò è detto nell' *Economia Civile*.

(b) Vedi Garcilasso della Vega. Era il medesimo lo stato della più gran parte dell' Africa 300. anni addietro, non v' era moneta, e l' oro vi serviva come cosa, non come rappresentante.

(c) Si potrebbe provare per infiniti luoghi d' Omero, che ne'tempi Eroici il rame era valutato presso a poco come l' oro. Il ferro dovette venir più tardi, come quello, che ha bisogno di più cognizioni ed arti. Ne' due imperj Americani, del Perù, e del Messico, si trovò molto oro, poco argento, pochissimo rame, e neppur vestigio di ferro. Secondo le favole Greche, il ferro fu scoverto nella fine della Teocrazia de' popoli dell' alta Asia, sotto il Regno di Giove, ch'Eschilo, nel *Prometeo*, chiama *Dio novizio*, cioè il

comune ed eminente, ed un nuovo genere di ricchezza ignoto a' barbari popoli. Perchè dove prima le ricchezze non erano, che robe, e fatica, dette *ricchezze primitive e naturali*, venne il denaro a fondare una ricchezza rappresentante, che di per se non giova nè punto, nè poco alla natura.

§. XVI. Platone nell' VIII. della Repubblica, ed Aristotile nella sua Politica, muovono una molto interessante questione, ed è, se il denaro abbia, o no, guasto il costume; e dicono di sì; il che si può dimostrare geometricamente. Perchè il buon costume è sempre in ragion inversa della cupidigia: ma il denaro ha di tanto dilatata la cupidigia, di quanto egli è maggior rappresentante, che non è il prezzo volgare; dunque il costume de' popoli avidi di denaro dee stare al costume de' popoli, tra cui s' ignora, come l'avidità di questi all'avidità di quelli; cioè come 1. ad una quantità indefinita. Questa teoria è confermata da tutta la Storia de' popoli.

§.XVII. I prezzi della moneta son tre, *prezzo intrinseco*, *valor numerario*, *usura*. Il prezzo intrinseco è il valore del metallo. La regola del valore del metallo è l' argento. Sedici once d' argento valutano una di oro: ed un' oncia di argento valuta intorno a 33., o 34. once di rame. Questo prezzo nasce per le medesime cagioni, donde deriva il prezzo di tutte l' altre cose, e cresce, o scema in quella medesima proporzione, che l' altre; perchè i metalli son cose utibili come tutte l' altre. Dunque la legge civile non ha niun imperio sul prezzo intrinseco de' metalli (*a*).

§. XVIII. Il valor numerario è quel valore, che si suol dare a' pezzi di metallo monetati, pel quale numeriamo così il valore de' metalli, come d' ogni altra cosa. V. G. noi

 al-

il primo fondatore d' una Monarchia umana in quelle parti. Questo Tiranno (dice il Coro) il quale αθεσμως κρατυνει, *regna senza leggi*, τα πριν δε πελωρια νυν αϊςοι *non riconosce le sacre antiche leggi dettate da Urano e Crono ne' monti*; perchè quel πελωρια non suona altro, che cose agresti e di montagnari. Ora sotto il Regno di Giove, dove comincia la guerra, fingesi la scoverta delle fucine e del ferro alle falde del Caucaso. E' provato per la Storia antica, e moderna, che gli Sciti del Caucaso, *Chalybes*, sieno stati i più periti, ed i più antichi artefici in materie di ferro.

(a) Veggasi l' Economia Civile *tom.* 2.

altri Napoletani chiamiamo certi pezzi di argento monetati *carlini*, certi *terì*, certi *ducati*, ec. valutando i primi 10. grana; i secondi 20., i terzi 100. rispettivamente al rame. E certi pezzi di oro chiamiamo *zecchini*, certi *dobble*, certi *once*, valutando i primi 20. carlini, i secondi 40., i terzi 60. respettivamente all' argento. Benchè questo valore dipenda dalla legge civile, la quale per interni interessi dello Stato suole accrescerlo, o diminuirlo; nondimeno tutte le ragioni economiche richieggono, che non si discosti troppo dal prezzo intrinseco. Perchè se è di molto minore, espone la Nazione ad essere oppressa da monete deboli, o degl'interni falsarj, o de' forestieri: e se eccede, immediatamente la vota di tutta la buona e forte moneta.

§.XIX. Il terzo prezzo del denaro è l'usura, come la chiamano i Latini, cioè quella stima, in cui si tiene per l'uso, che se ne fa, che diciamo *interesse*. Come il denaro dà del gran comodo in tutt' i contratti, e traffichi, ed ogni comodo è degno di stima, o di prezzo (a); quindi è, che l' uso del denaro crea un terzo prezzo d' usura, o d' *interesse*. Questo terzo prezzo è, come tutti gli altri, in ragion composta diretta de' bisogni, reciproca delle quantità. Prima della scoverta dell' America, e del commercio della Guinea, l' interesse del denaro era in Europa delle volte al 40. per 100. Poi crescendo la quantità dell' oro, e dell' argento, andò discendendo proporzionevolmente, finchè oggi è intorno al 3. per 100. E se cresce la copia de' metalli ricchi, non ha dubbio, che discenderà anche più. E questo mostra, per dirlo di passaggio, che oggi il gran fondo delle famiglie non è già il contante, ma le buone terre.

§. XX. Osserveremo qui un fenomeno poco inteso dagl' ignoranti di queste materie. Dove cresce la quantità del denaro, ivi cresce il prezzo delle terre, delle manifatture, e delle fatiche in quella medesima proporzione: e dove scema il denaro, scema altresì il prezzo relativo delle cose, e delle

(a) Per questo si valutano le giornate de' lavoratori, la professione del Medico, dell' Avvocato, &c.

le fatiche. Sono non altrimenti che le bilance; non può montar l'una, che non difcenda l'altra. La ragione è, che il denaro è un rapprefentante di tutto quel ch'è in commercio. Dunque fe è poco, poco rapprefenta più; il che dicefi, che le cofe, e le fatiche vi fieno a buon mercato: e fe è molto, molto rapprefenta meno, e queſto dicefi, le cofe, e le fatiche efſervi a caro prezzo. Non è un buon mercato, o un caro aſſoluto, il folo, che crea l'abbondanza, o la careſtia, ma un mercato, o caro riſpettivo al rapprefentante. Trecento anni addietro il pefo d' un' oncia Siciliana avrebbe rapprefentato quindici tomoli di grano, perchè l'oro era poco: ora ne rapprefenta due, perchè l'oro è molto (*a*).

§. XXI. Ma qual regola fi vuol feguire dal pubblico ne' prezzi, così delle cofe, e delle fatiche, come de' metalli? Queſti prezzi fon fempre, com' è detto, una ragion compoſta, diretta de' bifogni, reciproca delle quantità; dunque non è facile, che fi fiſſino, fe non da coloro, a cui può effer ben noto l'uno, e l'altro termine. Ma niun altro è, fuorchè il pubblico, il quale poſſa fentir bene, e chiaramente tutt'i bifogni dello Stato, e conofcere adeguatamente le quantità de' generi. I bifogni d' un tutto, ed i generi neceſſarj a que' bifogni, non poſſono effere ignoti a quel tutto. Dunque la VOCE PUBBLICA della nazione è il più ficuro argomento, e la regola de' prezzi. E di qui nafce, che non fi poſſa nè comprare, nè vendere, nè permutare checcheſſia, fe non a queſta regola. Chi vende più in là, o compra al diſotto di queſta legge, purchè non fi convenga fenza dolo, è un ladro (*b*).

§.XXII.

(a) Si può di qui conchiudere, almeno in groſſo, che dopo la fcoverta dell' America, l'oro e l'argento vi fia crefciùto di fette in otto volte, ed a quella medefima proporzione ne fia fcemato il prezzo. Se un uomo di 300. anni fa addormitofi fu un teforo di 80. mila once, veniffe oggi a rifvegliarfi, direbbe, *fon ricco*; e poi a far de' conti troverebbe avere l' iſteſſo pefo d'oro nel valore di diecimila. Ed un altro, che avea 10. moggia di terra, fi troverebbe averne in prezzo 80.

(b) Era lo fpirito delle noſtre Prammatiche, ancorchè non bene ancora fviluppato. Perchè i prezzi del grano feguiſſero nella capitale la regola della libera voce pubblica, ordinarono. I. Che non fi vendeſſe, che ne' pubbli-

§.XXII. La voce pubblica ha diverſe atmosfere, l'una più grande che l'altra. Vi è la voce pubblica d'una Città, come di Salerno: ve n'è una d'una Provincia, come del Principato Citra: ve n'è una d'un Regno, come di tutto il Regno di Napoli; ve n'è una di tutta Italia, ed una di tutta Europa: finalmente una di tutto lo ſpazio, dentro al quale s'aggira il gran Commercio Europeo. Il che naſce dal genere delle coſe mercatabili, e contrattabili; le quali altre hanno più giro, altre meno. E così la voce pubblica dell'oro, e dell'argento è quella di tutta l'atmosfera, dentro cui s'aggira il gran commercio: ma la voce di certe derrate appena delle volte eſce di uno Stato.

§. XXIII. Perchè poſſono alquanto variare le voci pubbliche, hanno perciò le leggi conſiderato nella regola delle permute tre prezzi, che chiamano *ſupremo*, *medio*, *infimo*. Il prezzo medio vuol eſſer ſempre una mezza proporzionale aritmetica tra il ſupremo, e l'infimo; e perciò ſe l'infimo è 10, ed il ſupremo è 14, il mezzo ſarà 12. Per le regole dunque di proporzione, dati due di queſti termini, ſi ſcuopre ſenza niuna fatica il terzo.

§.XXIV. Quando ho detto, che la voce pubblica è la ſola ſicura regola de' prezzi, ſi dee intendere, purchè non vi ſieno nè aſſiſe, nè monopolj; perchè il monopolio, riducendo i generi in poche mani, fa l'iſteſſo, che ſe l'impiccoliſſe; donde avviene che le voci private diventino pubbliche, ed i prezzi più alti di quel che la natura produce. I monopolj ſon proibiti da tutte le leggi, perchè ſiccome frodi ſon proibiti dalla legge di natura. Perchè dunque la legge civile nell'iſteſſo tempo, che proibiſce il monopolio, concede l'aſſiſe, che non ſono, che un monopolio legale? E' uno de' contraddittorj Economici. Ma certe teorie di Finanze, ſpeſſo ſeco pugnanti, po-

blici Mercati di queſta Città. II. Che gli appaltatori de' forni non poteſſero comprare prima di mezzo giorno. III. Che non poteſſero comprare da' Vaticali dentro 30. miglia d'intorno alla Città. Io non ſaprei baſtantemente commendare queſta legge. Ma ella voleva eſſer in tutto il Regno, e per ogni genere. La barbarie de' tempi è come il gelo riſpetto allo ſpirito del vero ſapere: non laſcia ſbocciare le buone leggi, che a dimezzo.

potrebbero non produrre di molti contraddittorj Economici ?

§.XXV. E' poi giusto, che oltre al prezzo fissato per gli rapporti naturali, si riconosca quel prezzo, che dicesi di *affezione*, il quale nasce da un certo singolar piacere, o comodo, che una tal cosa ci reca. Se il prezzo è il rapporto delle cose a' nostri bisogni, e perciò al nostro comodo, e piacere; seguita, che quanto è maggiore il comodo, e 'l piacere, che ci recano, e quanto più singolare, altrettanto elle sieno più stimabili, e prezzabili. E nondimeno questo prezzo è da valutarsi a proporzione del vero comodo, e piacere, non già del capriccio. E' la natura, che fissa i prezzi, non i farnetici. I pazzi son fuori dell'ordine morale.

§. XXVI. Ma ecco una delicata questione. E' egli lecito per la natural giustizia seguire nelle permute, ed in tutt' i contratti permutatorj, il prezzo nella ragion, ch' è detto, e con la regola di sopra dimostrata? Per cagion d'esempio, se quella ragion composta, e quella voce pubblica diano al grano il prezzo di sei scudi il tomolo, è egli lecito a chi n'ha del soverchio venderlo ad un tal prezzo? e se la copia ne riduca il valore a due carlini al tomolo, sarà giustizia comprarlo ad una tal misura? Rispondo primamente, che nell' uno, e nell'altro caso è utile al pubblico, che si faccia. Perchè nell' alto prezzo consumandosi meno, si viene a vivere da tutti: e nel basso scaricandosi i possessori del soverchio, si mettono in grado di pensare pel futuro. Rispondo in secondo luogo, che essendo il crescere de' prezzi un' accessione naturale, la giustizia del vendere e comprare dee per ciascuno essere regolata dalla regola degli acquisti, la qual'è quella quantità di bisogni composti delle necessità naturali, domestiche, politiche, fortuite, di che è detto di sopra. E perciò se quella regola il richiede, è giusto il poterlo fare; dove no, è iniquo. Il caso di Faraone, di avere acquistati tutti i fondi de' sudditi, e fatte le famiglie schiave, era ingiusto per due ragioni. I. Perchè eccedea la regola degli acquisti. II. Perchè comprava i fondi altrui, e le persone co' prodotti medesimi di que' fondi, e colle fatiche delle persone. Questo medesimo dimostra, ch'era contra la buona

na

na Politica; perchè costrigneva i sudditi o a fuggir via, o a morirsi di stento, e spopolava la Monarchia. Il che, perchè conosciuto, il Re restituì il male acquistato. Vi sono in tutti gli Stati di molte famiglie, che per simili modi straricchite, sarebbero obbligate alla medesima restituzione. Sarebbe anche l'interesse loro e pubblico, che si facesse. La prima ricchezza d'uno Stato, e de' grandi di quello, sono gli uomini che lavorano. Chiunque gli stermina, annienta i fondi della sua ricchezza (*a*), e di quella del Sovrano.

CAPITOLO XVI.

Della Giustizia de' Contratti in particolare e prima de' contratti benefici.

§. I. VI ha due sorte di contratti; perchè alcuni sono gratuiti, ed altri permutatorj. I contratti gratuiti sono di certi beneficj, che gli uomini si fanno gli uni agli altri, ma con certi patti, che determinano l'uso, il tempo, il modo, &c. Ma i contratti permutatorj richieggono, che si riceva l'eguale a quel che si dà, sia in generi, sia in denaro.

§. II. I Contratti benefici possono ridursi a' seguenti, *comodato*, *precario*, *deposito*, *mandato*, *amministrazion di affari*, *mutuo*, che forse dalla natura delle azioni potrebbero dirsi tutti *mandati* (*b*). Il comodato è una prestanza gratuita, la quale si fa per bisogno, che altri ne ha, prefiggendo uso, e tempo, ed obbligando il comodatario a restituire la mede-

(a) Si trovano di molte terre date a censo perpetuo a due carlini il moggio dopo la peste del secolo passato, e ciò per mancanza di coltivatori. Una famiglia ricca di duemila moggia di terra a questo modo si sarebbe trovata aver poi 4000. carlini di rendita, cioè 400. ducati. Questo pruova quanto poco intendono i loro interessi coloro, che studiansi a distruggere gli Agricoltori, e gli Artisti, che a quelli servono di scolo.

(b) Perchè *Φυειν χειρι jungere dexteras:* ch'è la *manus datio*, e 'l *mandatum*, è stato, e sarà sempre tra tutte le nazioni il segnale di reciproca amicizia e confidenza, che sono l'anima di questi contratti.

desima cosa, finito l'uso, ed il tempo; come se altri presti al suo amico il suo cavallo, la casa, o la masserizia di casa, qualche veste, o altre tali cose. Il precario secondo Ulpiano nella legge 1. *de precariis*, non differisce dal comodato, se non per questo, che nel precario non è fissato tempo, siccome nel comodato, ma resta da determinarsi dalla natura del bisogno, e dalla discrezione d' ambedue, di chi dà, e di chi riceve.

§. III. Questi due contratti discendono dal *diritto delle genti*, dice Ulpiano medesimo; cioè son fondati parte sul diritto primitivo di comunione, parte sul diritto di umanità, o di reciproco soccorso, diritti proprj della natura umana. Di qui è, che noi leggiamo essere stati e più francamente chiesti, e più amorevolmente conceduti ne' tempi semplici, che noi chiamiamo selvaggi; ed usarsi tuttavia più liberamente tra le Nazioni erranti, che tra le fisse, e culte. Di che due sembranmi esser le ragioni. 1. perchè i popoli selvaggi mantengon più viva l'idea della primitiva comunione, donde si sono meno distaccati, e riconoscono meglio il diritto universale (*a*). 2. perchè non conoscendo il denaro, hanno meno cupidità, e per ciò più virtù; essendo la cupidità forza attrattrice dell' altrui, e perciò opposta alla virtù, la qual' è forza diffusiva del suo.

§. IV. In tutt' i contratti, e perciò ne' contratti benefici, vogliono osservare le tre seguenti regole. 1. Che non intervenga dolo da nessuna delle parti; perchè consistendo il contratto in un reciproco consenso rischiarato e pienamente libero, viene, siccome è detto qui sopra, ad esser guasto pel dolo. 2. Che si serbi intero il diritto a ciascuno; e conseguentemente che si rifaccia il malfatto, se sia accaduto per colpa di qualsisia delle parti. 3. Che i casi puramente fortuiti, ed accidentali, cioè quelli, che non nascono nè da ignoranza, nè da colpa, nè da vizio, e delitto delle parti, vadano a conto del

 pro-

(a) Questa è la cagione, perchè tutt' i popoli selvaggi hanno poco scrupolo nel furto, e pajono maravigliarsi, e delle volte scandalezzarsi delle pene, a cui noi altri sottomettiamo i ladri. Vedi la Relazione dell' Isola Spaniola di Cristoforo Colombo

proprietario. Tranne ſe non ſia altrimenti convenuto, e di piena libertà e ſcienza, potendo ciaſcuno cedere al ſuo diritto, ſia per amicizia, ſia per qualſivoglia altro motivo.

§. V. Di qui ſeguita. 1. che il Comodatario, e colui, che ha ricevuto il precario, debba non altrimenti uſare la coſa ricevuta, ch' è ne' patti, o che naſce dalla natura ſteſſa del contratto. Uſarla altrimenti è un' ingiuria alla perſona, che dà, ed un' invaſione dell' altrui proprietà, e ſecondo le leggi romane medeſime, un furto; perchè ogni uſo clandeſtino dell' altrui diritto, che non ſia conceduto dalla volontà del padrone, è, ſecondo le formole di queſte leggi, un furto (*a*). 2. Che finito l' uſo, e tempo debba reſtituirla *in ſpecie*, cioè quella medeſima, che ha ricevuto (*b*). 3. Che ſe per ſua colpa, anche leggiera, ſiaſi danneggiata, guaſta, perduta, debbe interamente riſarne il padrone, compreſovi anche il prezzo di affezione. 4. Che ſe ciò ſia accaduto per un caſo fortuito, a cui il comodato non ha potuto dare occaſione, tutto vada a conto del proprietario. Chi può comandare alla *Fatalità*? dicea Platone. E vicendevolmente ſe il comodante avrà con inganno preſtate tali coſe, donde ſia nato danno qualunque al comodatario, ſia tenuto di dolo, e perciò obbligato a riſare tutto il male, che per ſua colpa n' è al comodatario avvenuto. Perchè è di regola generale, che niuno in neſſun modo poſſa impunemente danneggiar altri.

Il

(a) Secondo la *l. 1. de furtis* tanto è furto il fraudolentemente chiappare l' altrui roba, quanto *contrectatio fraudulosa uſus, poſſeſſioniſve*: egli è *contra la legge naturale*, dice qui il Giureconſulto Paolo; perchè è di legge naturale, che il diritto ſu i beni, ch' io ho legittimamente acquiſtati, ſia così mio, come i diritti ingeniti della Natura. Queſti Giureconſulti erano de' buoni filoſofi: ma quell' averli ſecati in piccoli pezzi, li fa delle volte parere Pedanti, e Caſiſti. Eſſi aveano capito, che la Giuriſprudenza vera non differiva dalla vera filoſofia, *Scientia rerum divinarum, & humanarum*. Varrone avea dato preſſo a poco l' iſteſſo titolo *rerum divinarum & humanarum* alla grande opera in 40. libri, che il tempo ci ha furato. Quei, che han chiamata queſta definizione della Giuriſprudenza una Rodomontata, ſi ſono regolati con quegli ſtorpj frammenti, ed avevano a regolarſi colle grandi opere di quei valentuomini.

Tanto mutar può lunga età vetuſta!

(b) I Giureconſulti chiamano *ſpecie* (l' *εἶδος* d' Ariſtotile) quel che i Logici dicono *individuo*.

Il che se è vero in ogni altra occasione, debb' esser verissimo ne'contratti benefici; non essendovi maggior tradimento, quanto sotto pretesto di amicizia e di beneficenza fare l' altrui male. E' una prodizione; ed il proditorio, la veste data ad Ercole, è stato e sarà sempre l' orrore del genere umano.

§. VI. Il Deposito è un contratto, nel quale chi dà è il beneficato, come nel Comodato, e nel Precario è chi riceve. Siccome ogni beneficio nasce dal principio d' un' amicizia *generale*, che la Natura e l'interesse umano, vogliono, che passi tra uomo ed uomo; il Deposito discende da due amicizie, dalla generale, ch' è detta, e da una più particolare, la quale passa tra il deponente, ed il depositario. E di qui è, che le leggi, e tutt' i popoli, hanno in conto di ribaldo e sacrilego colui, che o danneggia il deposito *dolo malo*, o il nega. Le leggi Romane distinguono due sorte di Depositi, uno *semplice*, che si fa per particolare interesse, e causa del deponente: l' altro *miserabile*, il quale si fa per motivo di qualche pubblica calamità, o privata, ma grave, siccom' è il deposito per motivo di ruina, d' incendio, di naufragio, di terremoto, di peste, di guerra, ec. Chi niega il deposito semplice è condannato *in simplum*, cioè in altrettanto; ma chi niega il miserabile, è dannato *in duplum*. Veggasi l' editto del Pretore nella legge *I. depositi*, *vel contra*, ed il lungo frammento e ragionatissimo di Ulpiano. La ragione della pena del duplo, secondo questo filosofo, è, che *extante necessitate*, *crescit perfidiæ crimen*, il che vuol dire, che si violano due diritti privati, uno nascente dal patto, l' altro dal dovere del soccorso. Ma ce n' ha una terza ancora più importante, *publica utilitas coercenda est*, *vindicandæ Reipublicæ causa* (a). Perchè dove viene a rompersi la fede pubblica, vincolo della società, non vi è più Repubblica, che in apparenza. Come ne' corpi animali, rilassati, o incisi i nervi, la vita v'è per un poco ed a pigione.

§. VII. Questa medesima legge dice, *quæ depositis rebus* ac-

(a) Ha turbato gl' interpreti quel *coercenda*, ancorchè sia preso nel primo e più bel senso del verbo *coerceo*, significante *far de' ripari*, *e delle siepi d' intorno a checchessia*, *per difesa*. L' ἕρκος de' Greci, ond' è *coerceo*, è siepe, trinciera, muro, ec.

accedunt, non sunt deposita, utputa si homo vestitus deponatur; vestis enim non est deposita: nec si equus cum capistro; nam solus equus depositus. Si sarebbe aspettata una scotistica filosofia da uomini savj e gravi? Io non dubito, che se alcun oggi il dicesse tra noi, non passasse per travolto, o per ladro. Domanderei ad Ulpiano filosofo, non causidico (a), si può egli deporre una veste, una briglia, una sella? Perchè credo, che il deposito possa consistere fino in una spilla, dipendendo la sua natura dal confidar la sua roba all'altrui fede, e non già dalla quantità, o dal valore. Perchè dunque non si possano queste medesime cose deporre insieme con le loro principali? la Natura ignora sì fatte sofisticherie, e minuzie forensi, e non lascia niuna gretola alla frode. Tu hai in virtù del Deposito a restituirmi quanto hai avuto, e come l'hai avuto, se vuoi esser giusto. Ogni accidente è sostanza in morale.

§.VIII. Il depositario è, per vigore e del contratto, e della legge dell'amicizia, obbligato ad aver quella cura del deposito, che ogni uomo prudente ha delle sue cose. Dunque se per colpa grave, o per dolo, danneggia il Deposito, o fa, che si perda, è senza contrasto tenuto a rifarne il deponente. In oltre dee renderlo senza indugio nessuno alla prima richiesta del padrone. Del resto come la natura dell'amicizia non è di nuocere, ma di giovare, restituire il deposito in quel, che può nuocere al deponente, è stolto, ed iniquo. E perciò se un uomo abbia confidato al suo amico un cassettino di doble, non gli si dee render in tempo, ch' è acceso da qualche forte e pazza passione di giuoco, di crapula, di amore, o altra, affinchè non la disperda furiosamente, e gli si venga a fare un tratto da inimico. Nè è meno iniquo richiederlo con pericolo del depositario, come se si volesse obbligare a tornare in casa, donde si è fuggito per un tremuoto, o incendio, ec.; perchè quell' amicizia che richiede, che non ti faccia del male, non può approvare, che tu il faccia a me. Il deponente poi dee rifare al deposita-

(a) L'*azioncine* delle leggi Civili, avrebbero fatto un Casista anche Platone; ed in questo son da scusare questi gran Genj.

sitario tutte le spese fatte per custodire il deposito, o i mali, che per sì fatta custodia gliene han potuto venire, purchè non gli si rilascino per amicizia. La regola di natura è, che anche nelle amicizie il diritto delle parti contraenti resti illeso, se non quando vorranno i contraenti medesimi cedere a' loro interessi.

§. IX. E' un caso di legge (*a*), se io so la roba deposta esser furtiva, e si presenti il deponente, non il padrone, a chi de' due si debba ella restituire? Renderla al deponente è violare il diritto del padrone: e restituirla al padrone è frangere la fede dell' amicizia. Questa legge stabilisce, che si dia al deponente, credendo esser minor male il non riconoscere il diritto del padrone, che mettere in dubbio la fede pubblica, primo sostegno de' contratti, e de' corpi civili, *coercenda est utilitas publica*. Il padrone avrà sempre un' azione contra il deponente: ma il depositario non debb' esser giudice tra il deponente, ed il padrone, nè servire di spia in un delitto privato. Questo decreto sembra duro. Ma la legge del minimo de' mali è una legge fondamentale di tutte le Repubbliche. Dove però si presenti il ladro, ed il padrone, sarebbe una manifesta protezione del latrocinio il restituire al primo. Il ladro non ha diritto, che su la fede pubblica; ed il padrone n' ha due, quello del dominio, e quel medesimo della pubblica fede, pe' patti sociali. Cassato il comune, resta il diritto di dominio, che fa la differenza.

§. X. Vi è un deposito, di cui non parlano nè le leggi, nè i Casisti, ancorchè sia degno di maggior considerazione, ed è, quando io depongo me, o un mio figlio, mia moglie, ec. alla fede ospitale, o sotto la protezione di un amico potente, o di chicchessia. Tutt' i popoli, anche i più barbari, l' hanno riputato santo, ed inviolabile, anche in persona de' nemici. Serse ricevette, colmò di ricchezze, protesse Temistocle, colui, che più gli avea nociuto; Achille, ancorchè non molto riverente del jus, e di Temi, ricevette gentilmente Priamo, ed il trattò con fede ospitale. Violare i Pe-

(a) *Tryphoninus l. 31. ff. depositi & contra.*

Penati fu ſtimato da' Latini coſa eſecranda. I Selvaggi dell' America Settentrionale, come vi han dato a fumare il Columet (pippa, che ſembra il caduceo di Mercurio) voi potete eſſer fra loro ſicuriſſimo, foſte anche de' loro nemici. Ei ſarebbe rinunciare a tutt' i diritti dell' umanità, e tradire la confidenza, che altri ha in te avuto, romper la fede oſpitale. Intanto voi troverete in tutta la ſtoria Europea de' ſecoli oſcuri e barbari un' infinità di Principi, di Principeſſe, ricevute prima ſotto la protezione oſpitale, poi traditi per ambizione, o per intereſſe. Troverete in queſta età deſolatrice aſſai più traditori Polimeſtori, ed infelici Polidori, che in tutt' i ſecoli della prima barbarie.

§. XI. Il mandato è una commiſſione per fare, o trattare checcheſſia, ſia in commercio, ſia in altri affari, che un amico dà all' altro. E di qui è, ch' è un contratto gratuito. Qui il beneficio il riceve il mandante, il fa il mandatario. Se un amico imprende a far checcheſſia in beneficio d'un altro, richieſto, o no, è un contratto, che chiamaſi *negotiorum geſtio*, nel qual contratto colui, il negozio di cui ſi fa, s' intende conſentire o pregando, o accettando, o per un modo d' interpretazione di volontà. Speſſo queſti due contratti ſi confondono; ancorchè vi ſia molta differenza tra il trattare un affare per mandato, e ſenza. Perchè nel primo caſo non è permeſſo al mandatario uſcir de' termini del mandato; dove che nell' altro contratto ſi può più ampiamente interpretare la volontà di colui, il negozio e l'intereſſe del quale s' imprende a trattare.

§.XII. Per legge di natura ne' due detti contratti la parte beneficante è tenuta di ſchivare ogni dolo, e colpa; per modo che ſe per dolo, o colpa venga a danneggiar l' altra, dee rifare il malfatto. Perchè il dolo è ſempre a carico del giuntatore; e la colpa ſuppone imperizia, o negligenza, qualità, che doveano far altri aſtenere dall' imprendere a trattare quello, donde non ſi potea riuſcire con onore. Sembra che alcune leggi facciano una diſtinzione; perchè ſe voi vi ſarete offerto, vi condannano anche per colpa; dove no, di ſolo dolo. Il che non è naturale, eſſendo un dolo l'accettare

re un uffizio, dal quale si sa di non poter far bene; non altrimenti che se uno ignorante di Chirurgia, richiesto, per fare il suo interesse, si mettesse a far da Chirurgo. Ma il caso puramente fortuito va così in questi contratti, come in ogni altro, a conto del proprietario; non può esser colpa umana quel che deriva dalle leggi meccaniche del mondo, nè perciò punibile. La parte poi, che riceve il beneficio, dee serbare indenne la beneficante, salvo se questa non si spieghi di conceder tutto all'amicizia. La ragion è. 1. che per legge di natura in tutt' i contratti si voglion serbare illesi i diritti delle parti. 2. perchè non è convenevole, che il benefattore riporti danno dal suo beneficio. Dunque tutte le spese debbon esser rifatte puntualmente al mandatario, ed a colui, che tratta i nostri negozj. Come si vengono a smuovere sì fatti principj di giustizia, crollano le leggi civili: perchè potete voi trovar leggi in niuna nazione, la cui base non sia la giustizia naturale? Or questi principj smuovonsi sempre, che si ragiona troppo; perchè l'idea del giusto è più senso naturale, che raziocinio. Ma quelli, che hanno ragionato troppo, e sentito poco, sono stati per la più parte Dialettici Peripatetici divenuti Forensi, o Casisti (a).

§. XIII. Finalmente il mutuo è una prestanza gratuita di materie, che si consumano usandole, con obbligo di restituire altrettanto della medesima natura, e bontà di quel, che si è prestato, ma nel genere, non in specie, siccom'è il prestar denaro, olio, frumento, ed ogni altra cosa, che si consuma o aliena, volendola usare. Le condizioni essenziali, che seguono il mutuo sono. 1. il dominio della cosa prestata passa interamente nel mutuatario: perchè essendo il dominio posto in due diritti, ciè di servirsi del suo, e di escludere ogni altro da quell'uso; e la materia del mutuo essendo tale, che non si può usare senza consumarsi, ed alienarsi; seguita, che non se ne può aver l'uso senza la proprietà. E'l dire, come fa Salmasio, che nel mutuo si alieni la proprietà dell'individuo, non già del genere, è una filosofia Scotistica, che prende i gene-

(a) Bel detto di P. Mimo: *nimia disputatione veritas amittitur*.

generi per esseri reali. 2. Se la cosa prestata venga a perire per accidente qualunque, perisce al mutuatario, siccome al legittimo padrone. 3. Finito il tempo fissato pel mutuo, il mutuatario dee render in genere l'equivalente in peso, numero, misura, bontà; e non rendendolo, è tenuto ad ogni danno, che al mutuante ne possa venire.

§.XIV. La questione dibattutissima in questa materia è, se è lecito di trasmutare i sopraddetti contratti benefici in contratti permutatorj, e quando, e per quanto prezzo. V. G. se il comodato può trasmutarsi in affitto; ed il deposito in un contratto innominato, *do ut facias*, e parimente il mutuo *do ut des pretium usus*, che dicesi *usura*, e così degli altri. E che si possa è fuor di dubbio, perchè essendo questi contratti benefizj, nè essendo noi sempre obbligati a far de' benefizj; seguita, che possiam vendere per un dato prezzo l'uso di ciò, ch' è nostro, o la nostra fatica, e diligenza. Son altro l'arti ed i mestieri tutti quanti? E così dove non sono obbligato al benefizio, posso dare a fitto quel che tu vuoi prestato; posso vendere la fatica, che io fo, sia in arte meccanica, sia liberale, e civile; posso venderti l'uso del mio denaro, venderti la custodia del deposito, e tu l'uso del denaro deposto (*a*). Come se un uomo si ha rotta una gamba, ed io posso toglierlo da terra, e condurlo a casa, è un obbligo, che m'impone la Natura; nè posso pattuire l'ufficio, che gli presto, senza essere inumano ed ingiusto. Ma se egli, stando così bene, come me, e forse più, mi dica, toglimi addosso per dilicatezza, io gli dirò, *pagami compagno*. *Prestatemi la carrozza*, dirai ad un che vive di quest'arte: non ha egli ragion di dirvi, *Messer sì, ma voi mi darete un zecchino. Io userò il vostro zecchino pe' miei bisogni, e voi la mia carrozza pe' vostri. Ecco come viviam tutti e due.* Non intendono i principj de' doveri quei, che tempestano su la presente materia, ed inquietano le coscienze degli uomini dabbene. Ma si guardi però, che que' contratti non son più nè

(a) Nel titolo *Depositi*, *&* *contra*, troverete di molti casi di legge, ne' quali si dà l'azione d'usura contra colui, che si è servito del denaro depositato.

nè comodati, nè depositi, nè mutui; essendo una contraddizione voler verbigrazia che sia mutuo, cioè un benefizio, e che si paghi, che è vendita e compra. Il mutuo, il comodato, il deposito ec. non possono esser, che gratuiti.

§. XV. Il quando poi, dipende da' seguenti punti. I. Quando chi chiede il beneficio non ha bisogno. II. o se ne ha, il suo bisogno, è o di lusso, o di voler straricchire. III. quando noi abbiamo eguale, o più bisogno di lui. E la ragione è, che non essendo noi in questi casi obbligati a beneficare altrui; siamo nel pieno diritto di vendere, cioè di permutare i nostri diritti, soccorrendoci l' un l'altro ne' nostri deboli con ciò che abbiamo di forte; il che è la più forte causa del vincolo delle compagnie civili, e naturali.

§. XVI. Finalmente alla terza questione rispondo, che non si vuol esigere maggior prezzo di quel che a sì fatte cose vien fissato dalla voce pubblica, la sola regola pratica de' prezzi. Così, per modo di esempio, quando il denaro era poco, il prezzo dell' uso, o sia l' interesse, era altissimo. Ma cresciuto strabocchevolmente in tutta Europa è oggigiorno intorno al 4. per 100. (*a*). Dunque vendere l' uso del denaro più del 4., o pagarlo meno, è violare l'egualità de' contratti, il che significa, ch' è un' ingiustizia.

§. XVII. Prima di terminar questa materia si avverta, che non si dee reputare per usura nè il lucro cessante, nè il danno emergente, siccome si fa scioccamente da molti; perchè il pagare il lucro cessante e il danno emergente è un rifare il mal fatto, a cui la legge di natura ci obbliga, e non già pagar l' uso del danaro, che propriamente chiamasi usura. Il patteggiar poi qualcosa oltre il capitale pel solo pericolo, benchè riconosciuto giusto da molti, non è, secondo me, che iniquo. Perchè il pericolo poichè è passato, è egli qualcosa, o nien-

(a) La legge VIII. e IX. lib. V. delle leggi de' Visigoti fissa il prezzo del danaro al $12\frac{1}{2}$ per 100. quello delle derrate al 50. per 100. Gl' interessi sono in Olanda al 3. per cento da molto tempo; e da pochi anni in qua in Inghilterra. La Corte di Vienna, e quella di Francia quest' anno 1766. han fissati gl' interessi al 4. per 100. Fece il medesimo la nostra Corte non molti anni addietro. In Spagna pagano generalmente il 5. per 100.

niente? ed essendo niente, come è, in che modo può dare altrui il diritto di ritenere quel, che per ciò si è preso (a)? Perchè dunque, mi si dirà, le leggi permettono, che l' usure marittime sieno più grandi delle terrestri? Rispondo per la medesima ragione, per cui ordina, che le locazioni delle buone terre debbano dar più, che non danno le cattive. I contratti marittimi rendono molto più, che quei di terra (b).

CAPITOLO XVII.

Della giustizia de' Contratti permutatorj.

§. I. VEnghiamo ora a' contratti permutatorj. Ogni contratto, nel quale non si vuol ricever meno di quel, che si dà, nè dar più di quel, che si riceve, chiamasi permutazione estimatoria. Dunque per la natura di tal contratto si richiede perfetta egualità di prezzo tra quel che si dà, e quel che si riceve. Quest' egualità per appunto è quella, che chiamasi giustizia. Dunque se una delle parti sia stata lesa nell'egualità, sia per frode ed aggiramento, sia per la forza di autorità, sia per violenza, purchè non voglia di buon cuore cedere al suo diritto, è fuori d' ogni dubbio di dover essere ricompensata del torto fattole. Al contratto di estimatoria permutazione appartengono quei quattro, *do ut des*, *facio ut facias*, *do ut facias*, *facio ut des*, che diconsi contratti innominati, i soli contratti de' secoli, e delle nazioni, dove fu ignoto, o è ancora, il danaro; e con ciò i primi contratti estimatorj del genere umano.

§. II. Si chiede, con qual legge si vuol fissare il prezzo per avere l' egualità in sì fatte permute? Rispondo, che la regola generale è quella, ch' è già detta, cioè che i prezzi debbano essere in ragion composta, diretta de' bisogni, reciproca de' generi: ma l' indice di questa regola è la voce, e l'

(a) E' sempre vera la legge Ortologica, *non entis nullæ sunt actiones*.

(b) I primi traffichi della Compagnia dell' Oriente rendevano agli Olandesi sopra cento per cento: è il negozio de' coralli de' nostri Torresi presso a poco il medesimo.

e l'uso comune. Dunque dove non si sia altrimenti convenuto, liberamente, e senza dolo nessuno, si dee intendere d'essersi contrattato secondo la misura della voce, e dell'uso comune. Come la voce e l'uso comune è un patto pubblico, il contravvenirvi è un'ingiustizia.

§.III. La compera e la vendita non sono in natura, che permuta di cose apprezzabili, e di denaro; perchè il denaro è così cosa, come ogni altra (a). Quando dunque le leggi civili distinguono la vendita dalla permuta, seguono più le formole popolari, che la natura. Dunque la vendita e compera richieggono la medesima buona fede, senza dolo, senza forza, senz'autorità, prepotenza, paura, che tutt'i contratti permutatorj. Ogn'inegualità, che nasca o da scaltrezza di una delle parti, o da forza, o dall'abusarsi dell'altrui bisogno (b), costituisce un'ingiustizia, ed invalida il contratto. E perciò il venditore, e'l compratore non possono giustamente nasconder-si i vizj, e i difetti delle cose, che si permutano, ed ancora meno adulterarle per far vantaggio (c); essendo questo un dolo nelle permute. Cicerone stima, che si abbiano a di-

(a) Si dice con ogni proprietà, *io compro del grano, del vino, della lana, della seta col danaro;* come; *io compro del denaro con del grano, del vino, ec.* Chiunque raccatta una cosa con un'altra, estimandole ambedue e pareggiandole, compra e vende.

(b) In tutto questo Regno si fa un tal contratto. Si dà il grano a' contadini, di Ottobre, Novembre, Dicembre ec. al valore, che la voce pubblica fisserà a Maggio, col patto di riceverne altrettanto alla voce di Agosto, la qnale nasce in gran parte da' loro raggiri. In dieci anni appena ve n'è uno, in cui il prezzo del grano non cresca strabocchevolmente di Maggio, e che non sbassi poi molto di Agosto. Dond'è, che spesso per un tomolo il prestatore n'esige dne e tre. L'ineguaglianza delle probabilità rende il contratto iniquo, e rovina l'Agricoltura. Quest'oppressione meriterebbe bene l'attenzione della legge. L'uomo giusto farebbe ad un altro modo. Vi do 100. tomoli di grano al prezzo corrente nel tempo, che lj do. Voi mi pagherete l'interesse al 5., o al più (come ne'Monti di pietà) al 6. per 100. Egli non ha diritto di pretendere altro, dove voglia prestare.

(c) Vi son poche derrate, ed anche merci, che non si adulterino; ma l'innaffiare, che si fa de' grani, che si portano a' mercati, ed il concio, che si dà a' vini delle cantine, venendo a render questi generi velenosi, si dee riguardare come un delitto pubblico. Qui l'occhio della legge vorrebb' esser severo.

re fino i difetti patenti, per timore, che il compratore non resti gabbato per distrazione. Cicerone intendea la giustizia meglio che certi Risoluzionanti.

§. IV. Ogni contratto di permuta, e perciò di vendita e compera, s'intende ultimato e perfetto, tosto che le parti hanno pienamente convenuto: *non enim pretii numeratio, sed conventio perficit sine scriptis habitam emptionem*, dice bene Ulpiano nella legge seconda *de contrahenda emptione*: perchè il contratto non consiste essenzialmente, che nel consenso de' contrattanti. Dunque se la cosa comprata, nè ancora consegnata, venga a perire per accidentale disgrazia, alla quale non abbia avuta niuna parte il venditore, perdesi a conto del compratore, che n'è il vero padrone; perchè a conto di chi potrebbe andare la buona o la rea fortuna delle robe, se non del proprietario? Il venditore non resta, che depositario. Così se io ho comprato cento botti di vino, nè le ho ancora trasportate dal tuo Cellajo, e non ti ho ancora pagato, ed un tremuoto viene a rovinare la casa, sicchè il vino sobbissi, io ti debbo il prezzo, e la perdita è tutta mia. Il che però s'intende. I. se la compera sia compra, e non già un patto di dover comprare domani, o appresso. II. che tu non sii stato cagione dell' indugio. III. Che non sia altrimenti stabilito per l'uso pubblico. Pel medesimo modo, se il prezzo delle robe comprate, ma tuttavia rimaste come per un deposito nel possesso del primo padrone, venga frattanto a crescere o scemare, tutt' è in beneficio o danno del compratore.

§.V. Maggior questione è, quali sono quelle cose, che giustamente ed onestamente si possono permutare, o comprare, e vendere. Qui la regola generale è, che io per conservar la vita, o conseguire il minimo de' mali, cioè la presente felicità, posso per la legge di natura consecrare i minori diritti a' maggiori, e perciò permutare, o vendere, posto che si faccia senza vendere, o violare il diritto altrui. Ma ogni permuta, ed ogni vendita de'diritti altrui, o che loro è opposta, mi è per la legge di natura interdetta. I Romani vendevano i figli, siccome fanno tuttavia gli Africani;

e que-

e questo non può esser permesso, essendo vendere l'altrui (a). Il medesimo si vuol dire di certi costumi degli Orientali, dove si vendono le mogli. Parimente quello allogare le mogli, che facevasi in Isparta, e costumasi in alcuni luoghi di Tartaria, è vietato dalla natura; non potendo l'uno socio vender l'altro, nè offendere il jus pubblico, a cui appartengono le nozze. Vi sono di certi doveri d'umanità, o di reciproco soccorso, che il più savio, e 'l più potente dee gratuitamente all'ignorante, ed al bisognoso; i quali vendere in quel che altri n'ha preciso bisogno, che non abbiamo noi, è contra la legge di natura. Fra i doveri di reciproco soccorso un gran luogo e principale ottengono le preghiere fatte a Dio dell'un per l'altro; le quali perciò vendere non è solo contra il diritto d'umanità, ma anche contra i diritti di Dio. Finalmente vendere quelle azioni, per cui fare siamo obbligati o per li comuni patti della società civile, o per la carica, che occupiamo a spese pubbliche, è grandissima ingiustizia, e sorgente di copiosissimi delitti, siccom'è il vendere la Giustizia, la Religione, la Fede ec. (b).

§. VI. Col contratto di vendita e compra sogliono unirsi certi patti, che i Giureconsulti chiamano *leges pactorum*. Io non entrerò a descriverli per minuto, perchè ne' metodi delle scienze si vogliono incatenar le regole, e lasciar che gli studiosi vengano alle cose più particolari. Or la regola generale di queste leggi è, che elleno non deroghino al contratto; non si potendo sostenere una contraddizione

(a) Egli era in conseguenza d'un errore. Credeasi, che i figli fossero in proprietà de' padri, dove non sono che sotto il governo de' genitori. Le persone non posson esser cose; e perciò niuna persona è, che possa essere in altra proprietà, che sua.

(b) E' la dottrina Evangelica, *gratis accepistis, gratis date*. Si dice, *ho comprata la carica; dunque convien vendere*. Voi dunque siete reo di due delitti, *comprando*, e *vendendo*. *Non posso vivere col solo soldo*, dice un altro. E' una falsità. Abolite il lusso, la moda, e vivrete bene. Convengo nondimeno, che certi soldi di 400. anni fa sono oggi sette o otto volte meno, che non furono, e perciò non corrispondono alle volontà delle vecchie leggi; perchè il danaro è sbassato sette o otto volte di prezzo. Dunque se un Giudice poteva allora vivere con 50. once Napoletane; se gliene vorrebbero dare oggigiorno almeno 350.

ne morale, come di voler vendere e non vendere insieme; e che non contengano nulla nè di frode, nè di violenza. Dunque la *legge commissoria*, purchè non v'intervenga frode, il patto detto *protomiseos*, cioè d'esser preferito, volendo il compratore rivendere, l'*evizione*, certe *servitù* non derogatorie all'uso della cosa comprata ec., seguendo dal diritto di proprietà, e della libera alienazione, sono di lor natura patti giusti.

§. VII. Vi sono certe compre di fortuna, come sarebbe il comprare d'inverno il futuro vino, olio, ghiande, o altri frutti, derrate, ec. che produrrà quella vigna, quell' oliveto, ec. Chiedesi, è egli giusto un tal contratto? Rispondo, che sì, dove e le probabilità da ambo le parti sieno eguali, e giuste le condizioni; dove l'una di queste due cose sbilancia, finisce la giustezza delle parti, e'l contratto diventa iniquo. Questi contratti sono come le scommesse, le quali son sempre inique dalla parte di colui, le cui probabilità son maggiori. La natura marcia ne'corpi con certe leggi immutabili nel lor periodo, ancorchè nelle parti del periodo variino. Chi avesse la Storia naturale del suo paese, la storia esatta delle meteore di 50. anni, vedrebbe di tanto in tanto ritornare il medesimo periodo. Talete su queste notizie comprò un anno tutte le olive intorno Atene, e fece un gran negozio. Quest' uomo contrattando con ignoranti verrebbe a contrattare con inegualità di probabilità, e sarebbe iniquo.

§. VIII. Seguita il contratto, che i Latini chiamano *locationem conductionem*, noi *prendere*, *o dare a fitto* nelle terre, animali, ec. a *pigione* nelle case. Gajo Giureconsulto, si dubita, dice, delle volte, se la locazione sia, o no, vendita. Ed è in fatti, secondo le regole della natura. Perchè nel jus di natura ogni permutazione estimatoria può, e dee chiamarsi vendita, e compra; e il dare, o prendere a fitto, ed a pigione, è sempre una permutazione estimatoria.

§. IX. Si dà e prende a fitto o le cose, o le fatiche. Le cose, siccome le terre, gli alberi, le case, le navi, i cocchi, le vesti, ec. Le fatiche, siccome quelle che appartengono all'agricoltura, alla pastorale, alla nautica, ed a tutte l'arti,

tan-

tanto primitive, che secondarie. Anche le arti d'ingegno si locano, siccome quello d'un Oratore, d'un maestro di scienze, d'un Poeta. Si è disputato e disputasi ancora, se tutte queste sorte di locazioni possano essere garantite dalla legge di natura. Rispetto alle locazioni delle fatiche, e dell'arti, purchè non sieno di quelle arti, che la giustizia, e l'onestà condanna, siccome sono quelle di far la spia privata, il ruffiano, l'usurajo, il guappo, ec., non vi può essere controversia nessuna. Perchè non potendo uno professarle tutte, non si può fare a meno di non permutarle. Ma quanto appartiene al fitto de' beni stabili, è da ricordarci la regola delle occupazioni. Perchè se tu avrai più occupato, che quella regola non ti permette, la legge è di restituire, non di dare a fitto. Legge che sembrerà a molti dura, o fantastica: ma è il costume, che l'ha resa tale, non la natura (a), e chi la volesse distruggere, verrebbe ad annientare i diritti delle persone, cioè ogni fondamento di giustizia, piantando per regola del giusto la forza, e la frode.

§. X. Che fare se la cosa locata venga a perire per accidente? Se è il fondo, e la sostanza della cosa, vien subito il conduttore ad esser disobbligato della mercede, o pensione, come se rovini la casa, se sobbissi la terra, se si franga la nave, ec. E la ragion'è, che la sostanza della cosa locata è del proprietario; ed i casi fortuiti non nuocono, che al padrone. Ma se il caso fortuito cade non su la sostanza, ma sul frutto, come se un gelo secchi il grano, o un vento svelga i frutti ancor acerbi; il danno è del conduttore, essendo egli il padrone del frutto. E nondimeno le leggi Romane, e l'uso de'popoli culti ed umani, considerando più il diritto di umanità, che il *summum jus* de'contratti, concedono l'*escomputo*. Al che si vuole aggiungere, che oltre all'umanità,

(a) Dopo la legge Romana Julia *de cessione bonorum* tutte le nazioni Europee, eccetto i Turchi, danno la libertà *di cedere a' beni*. Si vorrebbe aggiungere, *cedo a' beni*, *meno il sostegno della vita*, tranne, *se io non son punibile pel mal uso*. Allora la legge della cessione sarebbe lo spirito della legge di Natura contro alle strabocchevoli occupazioni di certi. Voi usate, consegnate l'avanzo, meno il sostegno, e siete sciolto da ogni debito.

tà, vi è un poco eziandio del diritto primitivo, che ciascuno ha al comune patrimonio degli uomini.

§.XI. Si chiede, con qual legge si debbano misurare i prezzi delle cose, o fatiche locate? La regola è sempre e da per tutto la medesima: ogni prezzo è una ragion composta diretta de' bisogni, reciproca de' generi. E siccome l'indice di questa ragione è il giudizio e la libera voce pubblica; non se ne può molto appartare senza iniquità. E' ancora da badare di non abusarsi dell'altrui bisogno e pressante necessità: perchè oltrechè è contra al diritto di reciproco soccorso, è pure una spezie di violenza, che si fa all'altrui libertà; ed ogni contratto, dove interviene violenza, è di sua natura iniquo. E queste sono quell'usure, che tutto il genere umano ha ragione di abborire siccome disumane e scellerate.

§. XII. Tra i contratti permutatorj è da allogarsi il contratto di società. Questa parola *società*, e *contratto socievole*, può prendersi in un senso amplissimo, ed in uno stretto. Ogni patto d'unione tra persona e persona, famiglia e famiglia, Nazione e Nazione, è un contratto di società. Le nozze, le famiglie, i corpi civili, i sistemi di Repubbliche, le alleanze de' popoli, son tutti contratti sociali. Ma di questi si parlerà nel seguente libro.

§. XIII. Adunque prendendo il contratto di società in senso strettissimo, non è, che un patto di comunicazione o di beni, o di fatiche, o di beni e fatiche di due, o più parti. Tale sarebbe verbigrazia una compagnia di negozianti. La sostanza di questo contratto è, che tutte le parti debbano egualmente partecipare del guadagno, e della perdita a proporzione del capitale impiegato, senza che l'una delle due, o delle più, o per iscaltrezza, o per maggioranza di forze partecipi più del bene, o si sottragga più al male. Quando dico *egualmente partecipare*, intendo l'egualità al diritto di ciascuno. Quest' egualità si misura con una ragion geometrica; e vale a dire, che il guadagno e la perdita debbono stare in ragione de' fondi comunicati. Supponghiamo, per cagion di esempio, che Tizio abbia posto nella massa comune 10. parti, Cajo 30.; se il guadagno sia 120., a Ti-

a Tizio se ne debbono 30., a Cajo 90.: perchè in proporzione geometrica sta il 10. al 30., come il 30. al 90. E se il danno sia 24., Tizio ne pagherà 6., e Cajo 18.; perchè nella medesima proporzione sta il 6. al 10., come il 18. al 30. Questo è quel che si dice *pro rata cujusque portione*.

§. XIV. E quando dico *comunicazioni di fondi*, intendo tanto le cose, che le fatiche; perchè chi non ha nè terre, nè danaro, nè animali; nè verun' altra cosa stabile, o mobile, si serve del fondo delle sue forze e fatiche; e questo fondo si dee valutare alla voce pubblica. Voi mettete nel comune mille ducati di animali o danari, io la mia fatica giornaliera. Il contratto di assicurarsi de' fondi, e dividere il guadagno, o la perdita, assicura a te i tuoi mille ducati, a me le mie giornate, valutate alla stima pubblica. Se voi guadagnate una decima sul vostro fondo, debb' io guadagnare una sul mio; e se perdete, debbo a proporzione perdere; ma come a te, così a me, il resto del capitale dee restar intero. Il contratto dunque, che si fa tra molti, di assicurare il capitale da una delle parti, non computare le fatiche dell' altra tra fondi, e dividere il fruttato, è un contratto leonino, ed iniquo. Nè perchè un povero ed ignorante cederà al suo diritto, sarà meno ingiusto; perchè vi cederà per ignoranza, o per violenza. Aggiungo, che questi contratti non sono neppur utili: essi impegnano la parte debole ad usar delle frodi, de' furti, e mille sottili maniere per rifarsi di quel, che sentono lor mancare. Come ne' domestici, se non li pagate bene, e da poter vivere comodamente, si pagano con le loro mani. La regola della prudenza è, LASCIATE VIVERE SE VOLETE VIVERE: NON VIVE CHI NON VUOL FAR VIVERE (a).

§. XV. In tutta la materia de' patti, e de' contratti debbono valere ed osservarsi religiosamente le tre seguenti rego-

 le,

(a) Fu la causa della guerra *Italica*. Roma volle ingrandire a spese del sangue Italiano, e poi volle viver sola. Iniquità, e pazzia. Era ingiusto escludere i socj delle fatiche da' beni, che n'erano nati; ed era pazza cosa, che una Città credesse di valere più che tutto il corpo Italiano. Ma certi semi di questa pazzia non sono ancora dappertutto spenti.

le, che la legge di natura prescrive a ciascuno. I. Che poichè ogni contratto ed ogni patto consiste essenzialmente nel consenso delle due parti, niun patto, e niun contratto dee riputarsi valido, se l' una delle parti non potea pienamente consentire, sia per difetto di ragione; sia che per un patto, o fatto antecedente s' era spogliata del diritto di consentire; sia che la legge civile gliel vieti; essendo le leggi civili patti anteriori, e comuni. II. Che non si può contrattare, o pattuire, che in cose giuste, ed oneste; le quali sono quelle, che non offendono niuna delle obbligazioni, che abbiamo, sia con Dio Sovrano dell' Universo, sia con noi, sia con altri, o generali, o particolari. III. Che in ogni contratto, e patto permutatorio si voglia osservare una piena egualità da ambe le parti, senza frode, e senza prepotenza. La minima inegualità è un' ingiustizia.

§. XVI. Ma ecco due questioni. I. Se in un contratto, o patto ingiusto, o disonesto, una delle parti ha adempito alla sua promessa, è l'altra obbligata a compiere colla prima? Questo patto è iniquo per ipotesi; dunque niuna delle parti ne resta legata. II. Se una delle parti è stata pagata innanzi tempo, può ella ritenere giustamente quel che ha ricevuto? Dicono di sì certi Casisti; perchè *in pari caussa turpitudinis valet conditio possidentis*. Regola falsa, se quel che si possiede, si possiede senza niun giusto titolo. E' più giusto e più vero l'assioma legale, *quod initio vitiosum est, non potest tractu temporis convalescere*. E' una legge di natura, che quel che non si potea giustamente prendere, neppur si possa giustamente ritenere. Se voi non potevate far l' assassino, se non vendere il letto nuziale, il beneficio ecclesiastico, la giustizia, ec. non potevate pattuire, nè prendere, e non potete ritenere. Giuda restituì i 30. danari, *pretium injusti sanguinis*.

§. XVII. Finalmente si vorrebbe sapere, servendo i contratti al Commercio, e recando il Commercio ricchezze, fin dove all'uómo giusto ed onesto è egli permesso di arricchire, contrattando, e negoziando? Rispondo, fino alla regola degli acquisti, che la natura prescrive a ciascuno, e della quale

le è più d' una volta detto. Perchè farebb' egli possibile, dice Platone, che uno straricchisse oltra ogni misura, per modo, che nell' istesso tempo molte altre famiglie, che hanno il medesimo diritto ingenito di vivere, non venissero sì fattamente ad impoverire, da non trovar più da sussistere? In fatti tra tutt' i popoli le soverchie ricchezze non hanno avuta giammai buona fama; il che non è solo per motivo d'invidia, ma per quel senso di egualità, o di certa proporzione a' veri bisogni, che tutti gli uomini naturalmente sentono, anche quando non ragionano.

§.XVIII. Aggiungo, che le soverchie ricchezze son sempre inutili, e dannevoli. Inutili, perchè il soverchio a che può egli giovare, se non ad opprimere (*a*)? Le ricchezze, dice gravemente Bacone, sono come l'arme e'l bagaglio d' un soldato; non se ne vuole aver più di quel che serve: se non serve, impaccia. Dannevoli, perchè allargando la fantasia, danno un infinito corso a quelle passioni degli uomini, che Platone leggiadramente chiama *agrius*, cioè bestiali, che per esser felici vogliono esser tenute compresse. Ve n' ha di due generi di queste passioni; perchè alcune sono di animali stupidi, ed altre di fieri e carnivori. Claudio rovinò l' Erario Romano per le prime, e gettò i semi di mettere all' incanto l'imperio: Filippo II. dopo avere rovinati i Paesi bassi, e la Francia, impoverì la Spagna, e devastolla, per le seconde (*b*).

§. XIX. Si dirà, che questa Filosofia è atta a raffreddare, ed indebolire l'industria, molla principale d'ogni Stato, ed oggi massimamente, che tutte le Nazioni Europee son più commercianti, che militari. Che farebbero gl' Inglesi, gli Olandesi, i Veneziani, i Genovesi, gli Spagnuoli, i Portoghesi,

(a) Come l' acqua delle cisterne: dov' è soverchia, o convien far più buchi, perchè esca, o ella farà, che la cisterna crepi. Ma quei troppi buchi nelle troppe ricchezze servono ad alimentare una classe di oziosi e di ladri.

(b) Veggasi la nostra Dissertazione su la forza delle grandi ricchezze nel terzo tomo della Storia del Commercio Britannico, ristampata nel secondo dell' Economia civile.

si, se pensassero a questo modo? Sarebbe il caso del *Bugno delle api* di Mandeville. Le Nazioni s'impoverirebbero, spopolerebbero, e tornerebbero a' boschi, ed alle capanne. Per quanto apparisceute sia questa opposizione, non dee muovere chi professa di vivere non già sotto la tirannide delle passioni, ma nel giusto imperio della ragione. Questa regola non estingue l'industria, ma la regge, e governa, affinchè giovi più così alle persone, come allo Stato. E' egli estinguere il fuoco, che anima alla fatica, il dire alle persone, *studiatevi di acquistare fin dove vi permette la regola de' bisogni personali + domestici + politici + fortuiti? Dove questa norma termina, non avete più diritto di acquistare, nascendo questo diritto dal bisogno: voi dunque furate l'altrui, e siete reo di distruzione de' vostri simili*. Poteasi, dicono, aggiungere alla norma degli acquisti i bisogni nazionali. Convengo. Ma sono essi i bisogni nazionali altro, che i personali, i domestici, i politici? Che se per bisogni nazionali s'intende quel crescere in grandezza di Stato per conquistare i vicini, è un capriccio, non un bisogno: e la legge di natura non può autorizzare i capricci. Si può anche dire, che se questi capricci possono giovare a' posteri, che io nondimeno non so, non giovano certamente a' presenti. Non si fece mai acquisto bellico, senza desolare le conquistatrici, e le conquistate Nazioni. La felicità come delle persone, e delle famiglie, così delle Nazioni, dipende essenzialmente dalla legge di moderazione. Dond'è, che io metto nel primo luogo del saper politico la repubblica del Perù, in secondo quella della Pensilvania: nel terzo quella del Paraguai.

CAPITOLO XVIII.

De' Giuochi.

§. I. Le parole, rotando co' secoli, vengono continuamente a cambiar significato e forza, ancorchè ritengano il primo suono. Il *jocus* de' Romani, ond' è a noi

noi venuto *giuoco*, era quel che i Greci chiamano παιδιαν, σκωμμα, παιγνιον, γελοιον, ec., noi *trastullo*, *beffe*, *scherno*, *scherzo*, *motto*, *saletto*, *ragazzata*: ed il *ludus* (*a*) quel che i Greci nominavano *agoni*, *palestre*, *ginnastica*, *teatri*, *feste*, *ec.*, noi esercizj di combattimenti, giostre, giuoco di pallone, di desco, lotta, corso, ec. (*b*): e finalmente quei giuochi, che i Greci ed i Latini chiamavano *aleam*, noi diciamo *giuochi di azzardo*, al che si riducono quasi tutt' i giuochi di dadi, di lotteria, ec.

§. II. I giuochi, purchè non sieno quelle *pedie*, o ragazzate, e quegli scherni, che son detti, non sono che patti condizionati, per cui s' acquista, o perde. Richiedea dunque l' ordine delle cose, che avendo noi trattato de' legittimi modi di acquistar proprietà, vedessimo fin dove può andar la giustizia de' giuochi, massimamente essendo oggi l' occupazione, e quasi l' arte delle classi oziose dello Stato, e vale a dire di tutt' i gentiluomini, e principalmente delle donne, molte delle quali all' arti economiche hanno sostituita quella di mettere a vendita le famiglie.

§. III. Riandando i costumi degli antichi e de' moderni popoli Europei, le principali classi de' giuochi si possono ridur-

(a) Han detto che *ludus* venga da Λυδος, *uomo della Lidia*, come se i popoli Lidi fossero stati molli e dediti a piccoli e sedentarj giuochi. So che i vecchi Greci ebbero per molli, lussuregianti, ghiotti i Lidi. Eschilo *ne' Persi* chiama questi popoli *αβροδιαιτας mangioni*, v. 4.

Αβροδιαιτων τ' επεται Λυδων
Οχλος . . . . . .
Turba seguia di ghiotti Lidi appresso.

parlando dell' esercito di Serse. Ma questa originazione o non risponde all' antica idea della parola *ludus*, che significava esercizj maschili e pubblici, o fa onore alla Lidia. E poi sarebbe egli possibile che non fosse passata per la Grecia? Ora i Greci non hanno mai usato *ludos* per *ludus*. La parola *ludus* tra' Latini fu da prima presa per la musica, che accompagnava le tragedie, le commedie, le feste pubbliche; e questa musica potea per avventura esser la Lidia. Platone non approva la musica Lidia, cioè la Jonica, molle, e non confaccente alla ferocia militare delle Repubbliche Greche; ma bensì la Lidia larga e grave: vedi il III. *della Repubblica*.

(b) Di questa sorta di giuochi dice gentilmente Platone nell' VIII. delle leggi, che essendo l' uomo un *παιγνιον un giuoco* di Dio (avrebbe indovinato il *ludens in orbe terrarum?*) gli stia bene giuocare anche a lui.

durre alle feguenti. I. di corpo. II. di mente. III. di fortuna, o di azzardo. IV. Mifti. Alla prima claffe fi poffono rapportare. I. I giuochi *Ginnici*, che fi facevano alla nuda, come lotta, corfo, nuotare, ec., a cui poffiamo noi aggiungere il ballo. II. I Baliftici, che confiftono nell' efercizio di vibrar dardi, afte, palle, palloni, defchi, caci, ec. Il trucco è tra quefti. III. Polemici, o attinenti ad efercizj militari. Così il correre a cavallo, o in caleffo, tirare al berfaglio, gioftrare, fchermire ec. fono di quefta fatta. Alla feconda appartengono i giuochi degli fcacchi, le deftrezze in certi giuochi di mani, le fcommeffe ec. Alla terza la Lotteria, il Piribiffo, la Baffetta, il Faraone, il giuoco de' dadi ec. Tutt' i giuochi di carte, e di altri ftrumenti, che non fono di puro azzardo, appartengono alla claffe de' mifti, intervenendovi con la perizia fempre molto la forte.

§. IV. I giuochi tutti quanti pofsono confiderarfi così in Politica, come in Etica. In ogni Stato v' ha fempre una parte d' uomini oziofi, o che, ancorchè fieno occupati, vogliono de' tempi di ricreazione, per rilevar la natura, e ricrearla. Non fi potrebbe dunque proibir tutt' i giuochi fenza o ferire i diritti delle perfone, o gettare femi di maggior male. L' uomo è un effere, che fe non fpende ogni giorno una parte delle fue forze di mente e di corpo, confuma fe, o va a confumar gli altri. Ma quali e quanti fe ne debba permettere dipende dalla forma del Governo, dal clima, da' fondi, su cui fi vive, dal coftume ec. (*a*). Ogni Stato, di

(a) La legge 3. *de Aleatoribus*, *Senatufconfultum vetuit in pecuniam ludere, præterquam fi quis certet hafta, vel pila jaciendo, vel currendo, faliendo, luctando, pugnando, quod* VIRTUTIS *caufa fiat*. Legge Savia. Il giuoco non ha da effere un mercato, ma un efercizio delle forze dell' uomo, che poffa giovare a fe, ed alla patria. Una coftituzione di Giuftiniano *lib. III. Cod. tit.* 43. *de Aleatoribus*, conferma quefto Senatufconfulto, e fiffa il valore ad un affe la volta pe' ricchi, *ceteris longe minori pecunia*. L' affe del tempo di Giuftiniano non era una gran moneta. Vedete Budeo. Soggiunge poi: *quod fi plus lufum fuerit, neque repetitio detur, & folutum repetatur*. Permette il repeterlo anche dopo 30. anni. Nelle noftre coftituzioni *lib. III. tit.* 57. fecondo l'edizione di Lindebrogio, e 90. nell' edizione Veneta del 1590. fono dichiarati infami. 1. quei che giuocano *ex profeffo* a giuo-

di qualunque forma sia, può essere, o militare, o commerciante, o agricoltore ec. In uno Stato militare si vogliono principalmente onorare i giuochi della prima classe (a). I giuochi sedentarj ammollìscono, e vanno ad indebolire la costituzione. Ma sarebbe contra la buona politica promuoverli negli Stati commercianti, se non fossero di tali giuochi, che avessero del rapporto alla navigazione, ed all'arti, come sono le Naumachie, o finte battaglie marittime, il corso di battelli, o altri, che potessero destar l'emulazione nell' arti. In uno Stato d'Agricoltori vi si vorrebbero promuovere le feste Cereali, Florali ec., come nella China si costuma. Ma il clima e l' ingegno degli uomini richieggono dove più i giuochi di corpo, e dove più quei di mente. Voi non potrete dare a' Tedeschi i medesimi esercizj, che agli Arabi, o agl' Indi. V' è un giuoco, che, secondo me, non conviene, che ne' Regni despotici, come quello, che impoltronisce il corpo, ed istupidisce l' animo, ed è il giuoco degli scacchi (b).

§. V. L' etico considera la giustizia o l' ingiustizia de' giuochi, quanto agli acquisti, che vi si possono fare; ed oltre a ciò l' onestà, o la turpitudine. Nel primo senso i giuochi non sono che *patti, e contratti condizionali*. In questi patti si vuol considerare. I. la giustizia. II. la privata, e pubblica one-

a giuochi di azzardo. 2. quei che prestano *aleas & dados*. 3. *Judices etiam & advocati, qui ejusmodi vilem & sordidam vitam ducunt*, e rimossi in perpetuo dal loro ufficio. 4. *postremo etiam milites*, dichiarandogli intestabili, e privandoli de' loro privilegj. Aristotile mette questi giuochi tra le *acratie, intemperanze, lib. VII. cap. 8. de' Morali Nicomachj*; e sono veramente. Questo nondimeno nasce o dal non aver appreso a far altro, o da troppo ozio del corpo civile. I Barbareschi ci fanno una guerra continua; si vorrebbe loro far continua. Questa guerra potrebbe ridurre la classe degli oziosi giuocatori al minimo possibile.

(a) La Grecia de'tempi antichi era quasi tutta composta di Repubblichette militari. Quindi v'erano onoratissimi i giuochi della prima classe. I giuochi Olimpici, i Pitici, i Nemei, gl' Istmici ec. erano la scuola della robustezza, dell' arte militare, e di tutte le arti, che o servivano alla milizia, o l'adornavano. Sembra, che i nostri giuochi fossero loro ignoti, come agli antichi Romani.

(b) Il Paroco Tiers il mette tra' peccati mortali.

onestà. In giustizia chi è padrone de' suoi diritti può o assolutamente, o condizionatamente cederne una parte, sia per negoziare, sia per divertirsi. E questo fassi ne' giuochi. Dove dunque non vi è niun dolo, niuna azione, niuna legge proibitiva, che renda iniqui quei patti, gli acquisti, che vi si fanno, son giusti.

§. VI. I patti diventano iniqui per quattro cagioni. I. Se non vi sia egualità di ragione tra i paciscenti. II. Se non vi sia niuna (a) egualità di libertà. III. Dove non vi sia egualità di fortuna. Queste prime tre cagioni si riferiscono alla regola generale, NON VI SIA DOLO, UT INTER BONOS VIROS AGIER OPORTET. IV. Se non si poteano cedere i diritti. Tra un fanciullo ed un uomo fatto, un ignorante ed un perito, non vi è egualità di ragione. L'acquistar per questi giuochi è un furto. Tra lo schiavo e 'l padrone; il Magistrato e 'l Cittadino, quando dal Magistrato dipende la vita, la fortuna, la quiete del Cittadino, difficilmente può esservi egualità di libertà. Lo schiavo, il Cittadino, il Suddito si lascerà vincere per compiacenza, per non perdere il favore; il guadagno dunque è una rapina.

§. VII. Ma non di rado non si può cedere il diritto che si giuoca. Sulla quale cosa si vuol badare a tre assiomi. I. *Il cambiare un diritto massimo per un minimo e di poca o niuna importanza per la vita, e ciò per sola stolta avidità, è riprovato dalla legge di natura*; perchè è contro al fine delle proprietà dateci dalla natura, ch'è il minimo de' mali. Dunque un giuoco di questa sorta è ingiusto. Chi potrebbe dunque giuocarsi la vita, la libertà, un membro, l'onore, tutt' i beni, se non iniquamente? Chi l'acquistasse per un sì fatto giuoco sarebbe così iniquo, come chi l'offre pazzamente.

§. VIII. Il secondo assioma è, *Non si può cedere a' diritti privati con offesa de' pubblici*; perchè i pubblici sono cessioni an-

(a) Quando si parla di queste egualità si vuol intendere ad un di presso; perchè sarebbe una sofisticheria il pretendere nelle cose morali una perfetta egualità geometrica. E' ben da osservare, che l'inegualità non sia tanta da fare, che le parti paciscenti non sieno nel medesimo piano della comune ragione.

anteriori, che non si possono riprendere, che ingiustamente. Dunque tutt' i giuochi proibiti dalle leggi civili rimangono voti di azione civile, e naturale; perchè non può esser mai per natura giusto quel, che si oppone alle leggi pubbliche dello Stato, il cui fine è sempre SALUS PUBLICA. Non intendevano i principj della morale quei Risoluzionanti, che han detto, *potersi acquistar giustamente nella coscienza, ed ingiustamente nel foro*. Questo porre un dissidio tra la giustizia naturale e la civile è metterle alle mani, e spiantarle ambedue: è dire che il governo de' popoli, fondato per conservar gli uomini, li distrugga, e che sia perciò opposto alla volontà di Dio; proposizione empia per natura, per principj di Religione (a), per diritti sociali.

§. VIII. Il terzo assioma sia questo, *Non si può cedere a nessun diritto, con pregiudizio del terzo, che vi sia interessato*. A questo modo un padre di famiglia non può giuocare con gran discapito della famiglia, e chi acquista, è ingiusto possessore: una moglie non può giuocare le robe del marito, o della casa: un figlio di famiglia quel, che non è suo peculio: un Vescovo, un Parroco, un Abate, un Beneficiato (b), un Procuratore, un Fattore, ec. de' beni della Chiesa, della Parrocchia, dell' Abazia, del Principale. Chi

 giuo-

(a) *Qui potestati resistit, Dei ordinationi resistit*, S. Paolo a' Romani. Ma gli autori di quest' assurda dottrina tendevano all' indipendenza personale e reale dal governo civile, e per questo principio furono portati a stolte ed inique decisioni. Queste decisioni per una legge di taglione della natura medesima fanno giornalmente lor perdere non solo la chimerica indipendenza, ma i giusti e ragionevoli privilegj, ch' essi avrebbero potuto conservare colla legge di moderazione. Tanto è vero e bello il dettato, NON FAR QUANTO PUOI. *Non si corre mai veloce per la buona o malvagia strada* (dicea Dario ad Atossa in Eschilo Persi v. 744.) *che qualche divinità non l' urti un poco anch' ella*.

(b) Ogni beneficiato è depositario, ed amministratore de' beni del Beneficio; perchè con questo patto son fondati tutt' i beneficj. La distinzione tra Beneficio curato, e semplice, distinzione de' secoli barbari, è o un' ignoranza, o un delitto. E' una moda de' secoli guasti. Tutt' i beni de' Beneficj son della *Chiesa*, e la Chiesa è l' unione di tutte le persone della Città, o del villaggio, dov' è fondato il Beneficio. Ogni Beneficiato è obbligato ad una parte della cura spirituale verso quelle persone, ed è un *Diacono*, *Ministro*, *Di-*

giuoca l' altrui, è un ladro: e chi il guadagna, è complice nel ladroneccio. A voler sostenere la giustizia di questi giuochi è prima da asserire, non esservi diritto di proprietà di beni, nè legge, che il garantisca: che la vita umana è una guerra di tutti contra tutti, in cui la forza o l'astuzia decide della giustizia. So che molti così pensano: ma so ancora, che non vi fu mai penuria di stolti, e di malvagi: che non corse mai tanto bene la stoltezza e la malvagità, che in fine del corso non dicesse, NON PUTABAM.

§. IX. Ho detto, che ne' giuochi d'azzardo non è solo necessario il non intervenirvi dolo, perchè il dolo di sua natura vizia tutt' i patti, ond'è che tutt'i giuochi dolosi sono iniqui; ma che vi debba essere *egualità di fortuna*: e questo vale a dire, che le probabilità da ambe le parti sieno eguali. Nella bassetta le probabilità sono dalla parte di chi taglia: nel Piribisso, di chi fa il giuoco: nel fare alla mora, di chi dice *pari*, essendo i pari sei, e gli spari quattro, ec. (*a*).

§. X. Le scommesse son giuochi anch' essi, e perciò patti. Son giuochi di azzardo (*b*); dunque richieggono egualità di fortuna: dove manca, sono iniqui. Ma perchè nel calcolare le probabilità degli eventi è differenza grandissima tra

Dispensatore delle rendite.. Vestirà, abiterà, mangerà con la modestia, che conviene ad un Economo, definita dal IV. Concilio Cartaginese, confermato dal Concilio di Trento; e darà a vestire, ad abitare, a mangiare, a tenore delle sue rendite, a' poveri della sua Chiesa. Mettere su d' una carta le rendite d'un anno, è pazzia, come negli altri, ed è un furto, che si fa alla Chiesa. Intanto tal' è la moda. Vi son dunque delle mode stolte, ingiuste, empie. Ci lamentiamo poi, che non vi è costume, non religione?

(a) Il Signor Bernulli nell' *Ars conjectandi* ha dimostrato sottilmente tutt' i principj delle probabilità de' giuochi di pura sorte. Libro dotto, e che mostra quanto l' Aritmetica, l'Algebra, l'Analisi sieno necessarie al Politico, al Giureconsulto, al Moralista. Se la ragione de' popoli culti, e del governo di tali popoli, richiede calcoli, senza cui si divien selvaggi; la scienza de' calcoli vi dovrebb' essere tra le prime coltivata, e più che tutte l' altre onorata dalle leggi. I Francesi, e gl' Inglesi in affare di governo si distinguono tra tutt' i popoli d' Europa appunto per la dilatazione di questa scienza.

(b) La legge 3. *de Aleatoribus* confermando la legge Tizia e la Publicia, leggi già antiquate, mette tra' giuochi proibiti le scommesse.

tra un uom grosso e materiale, ed un savio, fino, accorto; tra un pratico della natura delle cose, su cui si scommette, ed un imperito; tra un, che ha certe anticipate notizie, ed un, che n'è ignorante; non si può tra costoro giuocare a scommessa senza dolo. Talete indovinò una gran raccolta di ulive, che non potea prevedere un ignorante cittadino: Cicerone previde quindici anni prima la rovina della Repubblica, che non potea fare ogni altro: uno sperto Generale prevederà l'esito d'una battaglia, di una piazza assediata, d'una guerra: un pratico e penetrante Ministro antivedrà dove sieno per andare a parare le cose pubbliche: i quali antivederi non son di tutti gli altri. Non potrebbero dunque tali uomini scommettere giustamente cogl' ignoranti. Le scommesse si fanno in tutt' i guochi; dunque la loro giustizia dipende dall' egualità della fortuna, e degl' ingegni.

§. XI. Io non ho promesse Risoluzioni di casi, ma principj di giustizia. Vengo dunque all' onestà de' giuochi. Vi ha de' giuochi, che non si potrebbero dire ingiusti, ed intanto non sono onesti; perchè v' ha de' giuochi, che ancorchè giusti, non convengono intanto alle persone, a' luoghi, a' tempi, ec., il cui decoro fa l' onestà. Non convien sempre ad un Generale di armata quel, che delle volte sta bene ad un fantaccino: nè ad un Magistrato quel, che non si disdice ad un cittadino privato; o ad un Vescovo, un Parroco, un Superiore di Religione, quel, che non disconviene ad un semplice chierico, o frate, o parrocchiano (*a*). V'ha de' giuochi, che non istanno bene ad un padre di famiglia, ad un Maestro di lettere, ec. Certi disdicono alle donne, o a' ragazzi. Ve n' ha per li tempi festevoli, che non converrebbero ne' lugubri; per le case di delizie, che non stanno bene nelle Chiese, nelle Comunità di rigida virtù, ec. la regola generale è, *Tutto quel, che degrada il decoro delle persone, de' luoghi, de'*

(a) Fino ne' secoli barbari si stimò turpe, non che gli Ecclesiastici giuocassero a giuochi secolari, ma che vi fossero pur presenti come spettatori. Vedete i Capitoli dell' Imperador Lodovico, addizione 3. *cap.* 93. della raccolta di Lindebrogio.

de' tempi, ec. è disonesto. Le lotte delle Spartane erano dunque disoneste, ancorchè Platone, filosofo molto verecondo, le approvi. I giuochi carnescialeschi, siccome i festini, i pranzi, le veglie, le danze, si potrebbero da nessuno uomo onesto approvare ne' dì quaresimali di noi altri? Concedersi onestamente a' Clerici, a' Frati, alle Suore? Un giuoco da distrarre, e consumare molto tempo, converrebbe ad un Magistrato? Si potrebbe fare una lunga lista di giuochi disonesti, e tollerati quasi dappertutto. Ed è, perchè la gioventù d'ambi i sessi, ignorante de' costumi antichi, nemica del serio, improvida del futuro, ha cominciato da certo tempo in qua a dare il tuono alle nazioni, e questo tuono si chiama *gentilezza del secolo*, *e moda* (*a*).

§. XII. Del resto i giuochi i più giusti, ed i più onesti possono divenire ingiusti e disonesti per le conseguenze (*b*). Come diventano troppo generali, inducono un abito pubblico di distrazione, di noncuranza degli affari domestici e pubblici, di avidità, di frode, di ruberia, di ruvidezza, di malcreanza, di stolidezza, di ferocia (*c*): alimentano un gruppo di passioni nemiche della quiete domestica e civile; generano rancori, inimicizie, risse, duelli. Questa sorgente adunque, ancorchè dapprima giusta ed onesta, diviene velenosa, i cui aliti appestano. Allora è proibita dalla legge di natura, e si vuol vietare dalle civili. Io non so che si dicano certi politici: io non mi smuovo dalle mie massime. *Niuno Stato senza costume è, nè felice, nè durevole: ed in ogni Stato si guasta il costume con quella proporzione, con cui cresce l'ozio. I giuochi, che alimentano l'ozio, sbarbicano il costume.*

CA-

(a) La moda è quella descritta da Tacito: *corrumpere & corrumpi seculum vocatur*.

(b) E' quello di che si lamenta Giustiniano nella sopraccitata Costituzione.

(c) Il M. Biron grand'uomo, e gran giuocatore, perdè il capo pel giuoco. Giuocò un anno 500. ooo. scudi non bastandogli le rendite, ancorchè grandissime, cabalò contra la Francia, e l'amico, Arrigo IV. e si ruinò. La regola di giuocare è quella del divertimento. Un pajo d'ore il giorno, e quella porzione di rendita, o guadagno, che risponde a tal porzione di tempo.

CAPITOLO XIX.

In che modo vengono giustamente a sciogliersi le obbligazioni, che nascono da' patti e contratti.

§. I. OGni obbligazione nasce da un diritto, e gli corrisponde. Dunque ve n'ha di diversi generi, come vi ha diverse maniere di diritti. L' obbligazione, che risponde a' diritti ingeniti, è di due sorte, perchè vi ha due classi di quei diritti. Alcuni di questi diritti richieggono, che non si offenda, ed altri, che si soccorra. La prima obbligazione è l' astenersi dall' offendergli, attraversargli, impedirne l' uso, rendergli inutili. L' uomo giusto non si può disciogliere da questa obbligazione, che col costante, e perpetuo non far nulla, che nuoccia: e non si scioglie dalla seconda, che con soccorrere fin dove sa, e può. Quella è detta giustizia assoluta, e questa umanità. Dunque il solo giusto ed umano adempie perfettamente queste prime obbligazioni. Di ciò è bastantemente detto di sopra.

§. II. Quanto alla classe de' diritti acquistati per patti, e contratti, la cui obbligazione i Latini chiamano obbligazioni o *di consenso*, o *di parole*, non si può loro soddisfare, che con quella virtù, che i medesimi Romani chiamano *Fidem* (a). Questa σφιδὶς, *fede*, è una corda, un *vincolo*, che lega i contraenti. La giustizia è di scioglierla, non di tagliarla. Ma quali son essi, e quanti i modi da giustamente ed onestamente disciorla? Perchè ve ne dee essere. I raccoglitori de' sentimenti de' Filosofi Romani han messo i principali nel titolo delle Pandette *De solutionibus, & liberationibus*: ma in una maniera, che mostra assai, ch' essi siccome uomini attediati e stracchi, sonnacchiavano in quest' ultima parte delle loro fatiche.

§. III. A voler dunque riguardare la presente materia con occhio alquanto filosofico, si troverà, che tutt' i modi giusti ed onesti da potersi disciorre dalle obbligazioni contratte

(a) Essi avevano eretto un tempio alla Dea Fede. Mai Divinità pagana non meritò meglio un altare, e tutt'i paciscenti per Sacerdoti.

te pe' patti, si riducano a tre. I. soddisfazione.. II. reciproco dissenso. III. forza della natura e della fortuna (*a*). Tutti questi modi hanno nondimeno una massima generale, e cognita, per fondamento, ed è, *se viene giustamente ad estinguersi il diritto o di una, o di ambedue le parti, cessa ogni obbligazione*. Perchè non vi essendo obbligazione, che non nasca da qualche diritto; seguita, ch'estinto giustamente il diritto, rimanga giustamente estinta l'obbligazione.

§. IV. Il primo modo, e il più diritto, di disciorsi dall' obbligazione, è quel, che dicesi *soluzione*. E la ragion' è, che la soluzione viene ad estinguere il diritto acquistato in altri per la promessa. E di qui è l'assioma giuridico, *facta solutione omnis cessat obligatio*. Pur quando si dice *soluzione*, ei si vuole intendere pienamente, cioè non tralasciando niuna legge, o condizione annessa al patto, o contratto. Perchè come non si può dire esser sciolto un legame composto di molte funi, se ve-ne resta alcuna, che tuttavia tiene; a quel medesimo modo ogni piccola condizione, che sia nel complesso del patto, a cui voi verrete meno, vi rende ingiusto, e mancatore di fede. E qui si vuol ricordare principalmente la formola Aquiliana, che Cicerone ha ragion di chiamare *everriculum omnium malitiarum*, ed è, *ut inter bonos viros agier oportet*. Come dunque una soluzione cavillosa comincia a non istar bene ad un uomo sensitivo della giustizia, e dell'onestà, stimate subito, ch'ella non è soddisfacente. Ve n'è un'altra ancora più corta, e più chiara, ed è, *soddisfate alla fede de' patti*, *come voi vorreste*, *che si soddisfacesse con voi*.

§. V. Ho letto in molti Moralisti, che l'intera soddisfazione consista nella sostanza del patto: e non già nelle qualità, e formalità. Questa regola, dove non s'intenda bene, può aprire il varco alla perfidia. I. Vi sono di certe qualità e formalità annesse al patto come condizione, che chiamano *sine qua non*, e vale a dire, che non si sarebbe altrimenti contratto; le quali ancorchè picciole e leggieri, sono da a-
versi

(a) Cioè del corso, e dell'accozzamento delle cause naturali.

versi come sostanza del patto. Perchè se io non ho voluto trasferirvi il mio diritto, che a quel modo, dove manca, voi non n'avete nessuno da obbligarmi. II. Cert'altre, che pajono mere formalità, importando nondimeno la natura medesima del contratto, si vogliono stimare essenziali. Filippo di Valois Re di Francia chiedeva omaggio ad Eduardo III. Re d'Inghilterra per li feudi, che possedeva in Francia. Eduardo pretendea di fare omaggio nel solo senso di riconoscere quelle terre siccome dipendenti dalla Corona di Francia. Filippo domandava un *omaggio ligio*, che importava non solo dipendenza nel feudo, ma soggezione, e fedeltà nella persona, ed ajuto di danaro, e d'armi ne' bisogni della Corona, siccome censo del feudo. Si contrastò molto, e poi si convenne finalmente, che l'omaggio si facesse in genere, da specificarsi a suo tempo da Filippo. Filippo dichiarollo ligio, Eduardo, pura formalità di riconoscenza. Eduardo rompeva il patto; perchè un tale omaggio feriva i diritti della Corona di Francia, cioè la sostanza dell'accordo.

§. VI. Si chiede, se possano i patti adempirsi per sostituto, proccuratore, mallevadore, ec. Al che rispondo, che se la circostanza della persona è una circostanza essenziale, o posta per essenziale condizione, ei non si può soddisfare, che per se stesso. Se io ho contratto, dice un Giureconsulto, con Policlete per una statua, fidejussore Momo, voi rompete il patto, facendo che Momo soddisfaccia (a); non solo perchè quest'altro può essere meno atto all'opera, ma perchè egli non agguaglia la pubblica stima di Policlete; dond'è che viene a deludere la mia affezione, parte essenziale del patto. E se io avrò da voi condotto un esercito colla legge, che debba comandarlo Attendolo, voi non soddisfate col mandarlo sotto il comando d'un altro, ancorchè così dotto, perito, valoroso Generale, come Attendolo. A voler soddisfare a questo modo si richiede un nuovo consenso delle parti, cioè un altro patto. Ma se si può avere l'intera soddisfazione senza la circostanza della persona, siccom'è in tutt'i patti, e contrat-

(a) Vedi la legge 3. *ff. de solut. & liber.*

tratti di prestazioni di danaro, o di roba, non importa nulla chi me paghi, quando mi paga nelle condizioni del patto. Perchè o riceva da te quel denaro, quell'olio, quel vino, quel grano ec. o dal tuo procuratore, o dal fidejussore, o da chicchessia, quando l'ho ricevuto intero, e così buono, com'è nel contratto, il mio diritto è estinto, e voi siete fuori d'ogni obbligazione. E brevemente, nelle prestazioni di denaro, o di cose, può aversi la soddisfazione, senza osservare la circostanza della persona; ma non è facile ne' lavori, come negli statuarj, pittori, architetti, ricamatori, manifattori, ed anche agricoltori, marinai, soldati; e finalmente medici, chirurgi, avvocati, maestri di scienze, poeti, ec.; perchè è difficilissimo di ritrovarne due della medesima abilità e stima. Si richiederebbe dunque un nuovo contratto.

§. VII. Tra popoli liberi tutte le cariche civili o militari son patti. Quando si crea un Vescovo, un Parroco, un Cattedratico ec. un Generale di armata, un Ammiraglio, o altri subalterni offiziali: un Magistrato, o altri Ministri di giustizia, si conviene *do*, *ut facias*. In questi patti adunque è manifesto, che si patteggia coll'arte, e con l'onestà della persona. Quando il Senato crea Console Scipione, Paolo Emilio, Pompeo: quando la Chiesa sceglie per Vescovo Gregorio Nazianzeno, Grisostomo, Ambrosio; quando si fa Cattedratico Platone, Archimede, Galileo; si conviene colle abilità personali; dunque è una sfacciata violazione del patto volere adempire per sostituto. E non solo è un'infrazione del patto, ma un frodare la speranza pubblica, e gettare de' vigorosi semi di disordini (a).

§. VIII. Al modo di disciorre i patti per soluzione si riduce quella, che i Giureconsulti Latini chiamano *Acceptilationem*, la qual'è una finta soluzione. Perchè se colui, a cui io debbo, si dichiara essere stato soddisfatto, sia per una pura generosità, sia per qualsivoglia motivo, io vengo ad esser

(a) I Vescovi dunque avrebbero a predicar essi, come predicavano gli antichi: Son pastori. I Vescovi dunque dovrebbero esser tutti gran Teologi nella Natura, nella Bibbia, ne' Padri. Si potrebbe tradire un ministerio confidato loro da Dio senza delitto d'alta tradigione?

ſer libero non altrimenti, che ſe io aveſſi interamente adempiuto al mio debito. Le leggi civili, perchè ciò ſi poſſa avere per legittimo, e da annullare ogni futura azione del creditore, richieggono di certe condizioni, che Giuſtiniano accenna nel 30. *tit.* del 3. *lib.* delle Inſtituta, e delle quali i Comentatori hanno ampiamente ragionato. La Diceoſina non richiede, ſe non che ſi faccia di libera volontà, e di buona ſede. La ragione di queſto modo è, perchè l'accettilatore, eſſendo padrone del ſuo diritto, può cederlo, dove non ſia offeſa di neſſuno, e cedendolo, viene ad eſſer diſciolta la mia obbligazione, che non è figlia, che del ſuo diritto.

§.IX. La ſeconda maniera di diſcioglierſi dall'obbligazione de' patti, è il reciproco e libero diſſentire delle parti, che è quanto dire un nuovo patto derogatorio al primo. Queſto nuovo patto annulla giuſtamente i diritti traſfuſi pel primo, e con ciò diſcioglie l'obbligazione. Perchè ſiccome ſe noi ci abbiamo fatto un reciproco regalo, per quella medeſima ragione e forza del diritto di regalarci poſſiamo ridonarcelo di nuovo con diſtruggere il primo regalo; così eſſendoci noi legati per un reciproco, e volontario conſenſo, poſſiamo per un reciproco e volontario conſenſo diſcioglierci. La regola dunque de' Giureconſulti Romani, *nihil eſt tam naturale, quam ut eo modo nexa ſolvantur, quo ſunt colligata* (a), è una regola della natura medeſima. Ma ſi vuole non di meno ricordar ſempre la formola di Cajo Aquilio, *ſine dolo malo*. Tra i doli ſi vogliono annoverare non ſolo le aſtuzie ſottili, le frodi, gl'inganni, ma eziandio la prepotenza, l'autorità, e 'l timore, che può fare il poſto.

§.X. Si domanda ſe ogni patto, e contratto ſi può diſciogliere per mutuo diſſenſo. Al che riſpondo generalmente di sì, ma con due eccezioni. I. Se non ſia vietato dalla legge di natura. II. Se non il proibiſcano le civili. La legge di natura vieta ſempre diſciorſi il patto con offeſa del terzo: e le civili, dove non ſi confaccia col bene dello Stato. E così

(a) *L. 3. ff. de' diverſ. reg. jur.*

sì le nozze, ancorchè patto reciproco, sono il più delle volte indissolubili per legge di natura, ed in certi Stati quasi sempre per leggi positive. Se lo scioglimento delle nozze deroghi al diritto de' figli, o a quello delle famiglie, sarà iniquo per legge di natura: e se si oppone agli stabilimenti civili conformi alla natura, per legge civile. La ragione di quest' eccezione è, che niuno può servirsi de' suoi diritti con offesa del jus naturale degli altri, dove sia sciolto dalle leggi dell' imperio; o del jus civile, vivendo sotto un comune governo. Il primo modo annullerebbe il diritto della natura; e 'l secondo i patti civili.

§. XI. Finalmente può la natura, senza nè consenso, nè colpa de' pacisc enti, disciorre ogni patto, e contratto. Perchè se per qual si è cagione naturale venga a mancare la materia del patto, come se colei, che ti sia stata promessa per moglie, muoja, o muoja colui, che ti ha promesso qual si è opera; o venga a perire la roba contrattata, purchè non si sia convenuto, che il patto passi ad altre persone, di cui tu possi disporre, o sia fondato sopra altre robe sostituite alle prime; viene a cessare ogni diritto, e con ciò ogni obbligazione. Ed oltre a ciò, se la cosa venga talmente ad alterarsi, che non è più quella, per cui si è convenuto, come se colei, che ti sia stata promessa, divenga cieca, o storpia; se colui, che ti dovea l' opera, diventi debole, o smemorato; se quel vino, quell' olio, quel grano, sotto il patto di vendita, venga a guastarsi, ed a prendere altra natura; mancano certe qualità essenziali al patto, senza cui non si è inteso di contrattare. Allora la natura discioglie il patto. Finalmente, se trapassi il tempo stabilito per intoppi frapposti dalla natura, senza colpa de'pacisc enti, viene a cessare il fine del patto, o almeno una circostanza, senza la quale non si sarebbe pattuito.

§.XII. Si è messo tra' modi di disciogliere le obbligazioni de'patti e de'contratti la perfidia d'una delle parti. E non è dubbio, che la parte ingannata non resti sciolta; perchè come vuoi, che io resti legato, dove tu hai recisa la corda,

da, che ci ſtrignea? Ma non per queſto il perfido viene ad eſſere ſciolto dalla ſua parte, o dall' obbligo di rifarmi in quel che mi ha offeſo, ſenza che io ceda, o ſia pagato, e ricompenſato del mio danno. Qui ſi uſa dire una maſſima, *frangenti fidem non eſt ſervanda fides*. Ella è vera e giuſta, com'è detto, in quel patto, la cui fede è tradita. Ma ſe voi mi avete mancato in un patto, ed io vi manco in un altro, noi ſiam due perfidi, e la maſſima è falſa. Perchè in quale giuriſprudenza potrebbe un delitto lavarne un alrro? Non avea dunque ragione il C. . . G. . . di far rompere la tregua co' Turchi, giurata ſu l'oſtia ſacra, pel ſolo motivo, che i Turchi non ſogliono ſerbar fede. Queſta frattura di. fede pubblica fu ſeguita da una ſconfitta; ed i Turchi, ſecondo la loro Teologia, diſſero, ch'era il giudizio di Dio.

§. XIII. Si domanda di nuovo, ſe una delle parti neghi l' obbligazione, nè poſſa l'altra ottenere il ſuo diritto, che per ripreſaglia, ſarebb'egli ciò giuſto? E dico di sì nello ſtato di natura; perchè chi potrebbe tra' ſelvaggi eſſere il giudice, e'l vindice de'diritti? Chi tra due Nazioni, o due Sovrani? Pure non ſi vuol venire alle ripreſaglie, ſe non dopo aver tentati tutt'i modi più blandi; eſſendo la ripreſaglia l' ultimo rimedio. La legge degli Arbitri anche ad Obbes è paruta legge primitiva di Natura. Negli ſtati civili non ci può eſſer permeſſa la ripreſaglia e la compenſazione ſenza tre condizioni. I. Se ci venga in mano altrettanto, ma ſenza dolo o mancanza di fede alcuna. Dond'è, che non potremmo pagarci col depoſito, col comodato, col pegno, col mutuo, col precario ec., eſſendo queſto un dolo, ed un tradire la fede pubblica de'contratti. II. Se avrem tentato tutto per via de' Magiſtrati; perchè appartenendo loro il diritto di vindicazione, il volerſelo riprendere, non ſarebbe differente dal diſtruggere il governo, e'l corpo civile, attentato iniquo, e audace. III. Che non oltrepaſſi il noſtro diritto, perchè non ſia un furto, o un' uſurpazione dell' altrui.

§. XIV. Io accenno i principj della giuſtizia, ed i fondamenti delle leggi civili, nè intendo d' entrare nell' infinito

oceano delle queſtioncine. Paſſo adunque a vedere l' ultima parte, che reſta di queſto libro, ch' è, come vengano a diſcioglierſi con giuſtizia le obbligazioni naſcenti da' delitti.

CAPITOLO XX.

Come ſi vengano a diſciorre le obbligazioni naſcenti da' delitti, e da' maleficj.

§.I. IL più bel modo di diſobbligarſi da' delitti e da' maleficj ſarebbe, ſiccome ogni uomo il ſente, il guardarſi di commetterne. V'è piacere, che agguagli quello d'una innocente coſcienza? Se non ſi può vivere ſenza qualche vizio, (ch' è difficile il non averne neſſuno poichè n' abbian qualcuno) ſi può certamente ſenza Βδελυγμασι, *gravi delitti*: la ſtoria di tutt' i popoli ce ne ſomminiſtra de'luminoſi eſempj. Il vizio è una debolezza abituale, la quale ſpeſſo è figlia o del temperamento, o d' una guaſta educazione; ma il delitto e'l maleficio ſon ſempre pravità di voleri. Pur quando ſi parla d' un corpo civile, a guardarlo per minuto, non è agevole il non riſcontrarvi in un corpo di delinquenti.

§. II. Si è d' accordo, che non ſi venga ad eſſere ſciolti della reità del delitto, che per convenienti *pene*. Queſta parola ποινη, ond'è la latina *pœna*, e la noſtra *pena*, ſuona in prima proprietà tutto ciò, che ci aggrava, affligge, crucia, tormenta, addolora, ec. derivata dal verbo πονω, *gravare*, *opprimere*, *fatigare*, *affannare*, che i Latini diſſero *laboro*, ond'è *laborare dolore* in Terenzio, per dolore, che affanna. Sembra dunque, che da prima ποινη, *pena*, non s' attribuiſſe, che a quel che preme materialmente il corpo, e quindi ſi trasferiſſe a ciò, che ci affanna nel cuore. Ma in certi tempi e luoghi l' intera ποινη fu la *pena pecuniaria*; la quale poichè fu pagata ſi diſſe αποινη, *ſenza pena*, cioè diſciogliente della pena afflittiva del corpo; e λυτρον, *riſcatto*. Grozio definiſce la pena *malum paſſionis pro malo actionis*: ma queſto *malum paſſionis* è, com' è detto, da riportarſi a tre ma-

maniere. I. di corpo, come fustigazione, mutilazione; morte, ec. II. di cuore, come infamia, esilio, repulsa (a). ec. III. di beni, come multa, o pena pecuniaria, confiscazione, ec.

§.III. La materia delle pene è affare così di Politica, come di Diceosina. Montesquieu, Autore *del Codice del genere umano* (b), ha diligentemente dimostrato i principali rapporti delle pene con le varie maniere di Governo. Tra gli Scrittori moderni merita grandissima lode l'Autore d'un'operetta assai dotta, e ragionata, *De' delitti, e delle pene* (c). Io ne ragionerò qui per la parte della giustizia principalmente, e su i miei principj, e col mio metodo.

§. IV. Si punisce da per tutto un delitto, o un maleficio, e ne' popoli savj, e virtuosi anche certi vizj (d). I popoli medesimi, che conoscono poco l'imperio, ed i legami civili, puniscono. I selvaggi, che non intendono per niente nè governo politico, nè società, hanno la privata vendetta per pena. In tutti e due i poemi di Omero vi si veggono delle vendette tenute per *dice*, giuste e dovute pene (e). Tutte le leg-

(a) Orazio, *turpemque repulsam*.

(b) Il Signor Marchese Beccheria gentiluomo Milanese.

(c) Chiamasi così *L'Esprit des Loix*, ed è giusto. Egli parla di tal materia quasi da per tutta l'opera, ma principalmente nel libro VI., e dal XII. per molti, che il seguono.

(d) A questo tendea la Censura in Roma. Licurgo puniva la ghiottoneria, e l'ozio, come fanno oggi i Cinesi, i quali puniscono anche la mala creanza con delle battiture. Scuola mirabile; dond'è, che nella China i delitti vi son pochi, e molta virtù. I Peruani, Popolo sensato, e savio, avevano anch'essi una spezie di censura da gastigare i vizj più disordinanti. Vi ha pochi vizj, che non portan seco de' delitti; dunque la censura de' vizj è una buon' arte da prevenire i delitti. Tuttavolta i vizj vogliono essere vizj, e non già scrupoli di teste calde. Perchè non ci è arte peggiore, nè più atta a far de'grandi scellerati, quanto quella di voler rendere gli uomini per forza di severità tutti lindi di pennello. L'uomo è una *razionalità* innestata su l'*animalità*, la quale s'innesta anch'ella su la *vegetabilità*, e questa su l'*entità*. Un vizio è un difetto, e perciò limite di un esser finito e debole. Se volete annientare tutti questi limiti, e questi difetti, vi bisogna o annientarne il tronco, o mettere in contrasto gl' innesti fra loro e colla natura, con che o li dibarbicherete, o ne farete di certe piante salvatiche e mostruose.

(e) Δικη suona in Latino *exemplar*, *exemplum*. Quel *faciam exemplum*, è, io

leggi penali de' popoli Settentrionali, popoli salvatichi, non sono, che leggi dell' antiche vendette (a). Dunque l'idea di *pena*, e della *giustizia punitrice*, è un' idea comune del genere umano; vi dee perciò essere un fondamento naturale, ed una regola comune anch' ella, e fissa nella natura, che rende giuste le pene (b).

§.V. Ugon Grozio, il primo, che si studiasse di darci un sistema di Diceosina, ed il quale avea molto studiati i libri de' Rabbini, deriva il diritto di punire da Dio, e quel di Dio da *una potenza irresistibile* (c). Obbes avea pensato al medesimo modo. Obbes fece orrore: Grozio si trasandò. Vi è dunque una fortuna delle dottrine. Convengo, che il jus delle pene venga da Dio; perchè ogni altro diritto, che compete all'uomo, gli compete per la legge del Mondo; e questa legge è la volontà di Dio. Ma se in Dio il jus di punire non è che la sua onnipotenza, o non vi è giustizia, o è la forza; proposizione, che rivolta la ragione, e che, secondo me, non differisce dall'ateismo (d). In tutt'i paesi del Mondo un Sovrano, il quale avesse per massima delle sue operazioni quell' *in summo imperio id aequius, quod validius*, passerebbe per indubitato tiranno. Dio, la cui idea è di padre, di savio, di giusto, di sommo bene, se se ne stimasse a quel modo, si vestirebbe alla maniera tirannica. Allora cesserebbe negli animi nostri d' esser Dio: la sua idea, di

io ti punirò esemplarmente, cioè quanto meriti secondo la misura, e quanto serve d' esempio al pubblico, scandalezzato pel tuo delitto.

(a) Le leggi civili di tutt' i popoli furono prima costume, poi canzoni, quindi leggi scritte. Anche oggigiorno son costume tra i Cafri; erano canzoni nel Perù, e nel Messico, quando furono da noi cogniti. Se dunque queste puniscono, punivasi per costume; e perchè punivasi da per tutto, punivasi, e si punisce tuttavia per un senso della natura.

(b) Si potrebbe dire, ch'essendo ogni uomo sensitivo ed elastico, questo produca comunemente, ch'ogni offesa si voglia vindicare. E' vero: ma questo solo non ci dà l' idea della giustizia delle pene, idea, che si ha da tutte le nazioni.

(c) *De jure belli & pacis lib. II. cap.* 20.

(d) Tal era il sistema di Benedetto Spinosa. Vedi il suo trattato *Politico*. Ma Spinosa è un Ateo riconosciuto.

di un Essere benefico, che spira amore e fiducia, si trasmuterebbe in un' altra, che genererebbe paura e odio. Noi non avremmo Divinità, perchè non avremmo la vera idea della Divinità (*a*). Qual sarà dunque la vera sorgente delle giuste pene?

§. VI. Io ho dimostrato, chè per l'ordine del Mondo vi ha certi jus, che ci appartengono, come ci appartiene l'essenza umana: che le reciproche obbligazioni degli uomini, obbligazioni imposte da quella medesima legge, che ci dà quei jus, sono di rispettarli: che l'ingiustizia non è, che la violazione di qual si è di quei jus: che chiunque ne viola alcuno, ipsofatto è *taglione*, che val quanto dire, che perde un diritto corrispondente ed eguale a quel che viola; il quale dee in conseguenza trapassare nella parte offesa per rifarnela. La pena dunque non è, che il riprender da te quel diritto, che tu avrai perduto per avere offeso quel d'un altro. Ecco tutto il fondamento delle pene: fondamento, ch'è nella natura medesima, e nell'ordine generale della natura, donde ci vengono i nostri jussi, e dove è la norma della giustizia (*b*).

§. VII. Di qui seguita, che l'essenza della pena è posta nel togliere ad una persona, o ad un popolo, un diritto, ch' egli avea perduto, offendendo per una colpa volontaria l'altrui. Perchè se gli si toglie o senza colpa, o per leggieri pretesti, non è, che una pena ingiusta, cioè un delitto. E quando io dico *jussi*, intendo tanto degl'ingeniti, che de'legittimamente acquistati: ed il togliere vuolsi intendere, così se ne lo spogli, come se non gli si dia quel, che gli compete per fatti, o patti. I Politici ed i Moralisti, i quali hanno scritto, che il non premiare coloro, i quali hanno faticato pel ben pubblico, in pace, o in guerra, non sia un delit-

(a) Vedi la bella e dotta Omelia di S. Basilio, *Che Dio non è l' Autor de' mali*.

(b) Così viene ad esser manifesto, come nelle leggi fatte ne'Comizj de' popoli, possano le persone particolari dare a' Magistrati il *jus vitae & necis* ch'essi non hanno. Perchè non sono le persone, che danno questo jus, ma esso è nell' ordine medesimo del mondo, sicchè le persone non fanno, che dichiararlo.

litto, o un' offesa della giustizia commutatrice, come chiamanla, ma un vizio della prudenza distributrice, hanno detto uno sproposito, perchè hanno detto, che si può togliere altrui il suo jus, senza delitto: ed han protetto non solo i delitti, ma la sorgente di tutt' i delitti d' un corpo civile. Perchè pe' patti sociali colui, che ha giovato alla patria, ha acquistato un diritto agli onori, ed a'premj; il quale non è differente da quelli, che ci vengono per patti e contratti privati. Il contratto *facio ut des* è un contratto di giustizia commutatrice; il violarlo dunque non è una pena, dove non preceda un delitto, ma è un' ingiustia manifesta, che richiede sempre riparazione. Aggiungete, che coloro, che si conducono a questo modo, vengono a spiantare la radice della virtù e del merito, ed a lungo andare, rovinando il corpo politico, rovinano se medesimi (*a*).

§.VIII. Da questo fondamento nasce la regola delle pene, ch'è questa. *Ti si dee togliere un diritto eguale a quello, che tu hai in altri violato, e dell'istesso genere, meno la parte, che vi ha avuta la fortuna, più il diritto, che tu avevi da violarlo, più il diritto del genere umano, che potrebbe essere offeso per una tale pena, più finalmente il diritto del corpo politico nato da' patti sociali.* Dond' è, che se tu hai violato un diritto come 4, senza che vi abbia avuta parte la fortuna, o che tu abbi avuto diritto nessuno da farlo, tu dei 4, e 4 dell'istesso genere: e l'e-

(a) Ogni uomo è conscio come de' suoi diritti, così del suo merito, ch' egli reputa sempre, e con giusta ragione, tra i suoi diritti. Come non si sente premiato, si crede ingiuriato, ed aspira alla vendetta. S' irrita ancora più, dove vede, che il premio dovutogli si dà a coloro, a cui non si dee, e delle volte, a cui starebbe meglio un capestro. Allora provengonne due mali. I. Niuno aspirerà più a meritar premio, vale a dire s'illanguidirà, e seccherassi la virtù, e comincerassi a deridere, e ad avere a schifo. II. Multiplicheransi le scaltrezze viziose, onde sono la più parte de'delitti, che desolano le nazioni. Allora i Magistrati vi diverranno da teatro, le milizie, che sono i nervi del Corpo politico, da custodi, diverranno nemici; e la vita medesima e felicità del Sovrano vi sarà precaria, ammen, ch' Egli non si dichiari Capitan Generale di tutt' i malvagi, o faccia la guerra al resto de' suoi sudditi. Tale fu lo stato di Francia sotto Errico III. e di quasi tutt' i popoli d' Italia sotto . . . . . sotto . . . . . sotto . . . . tacciamo nomi rispettabili.

l'esecuzione è la pena. E se o tutto è stato della fortuna; o tu avevi un diritto eguale, dei 4 meno 4, cioè sei innocente. Ma se la metà sia o della fortuna, o di un tuo giusto diritto, o parte della fortuna, parte del tuo jus; tu dei l'avanzo; e l'esecuzione è pena. Finalmente avendo la natura umana certi suoi diritti immutabili, ed essendo tutt' i diritti privati ipotecati al corpo civile per li patti sociali, se la natura umana, o il corpo civile vengano ad esser offesi dalla pena, o dalla sua qualità, ne dei quattro meno il diritto della natura umana, e del corpo civile (*a*). Allora hai soddisfatto. L'imperio civile garante e vindice di tutt' i diritti privati e pubblici della Repubblica, è l'esecutore di questa pena. Egli esegue per quel medesimo principio i debiti criminali, per cui i civili. La forza non è dunque la creatrice di questa giustizia, ma l'esecutrice.

§. IX. Questo capitolo adunque sarà impiegato a brevemente dimostrare, e sviluppare la presente teoria. *Ti si dee togliere un diritto eguale a quel, che tu hai in altri violato.* Se violando un diritto d'altrui tu non ne perdi un eguale; o non ci è jus in natura, o tu l'hai violato con un jus eguale. La seconda parte di questo dilemma è eccettuata nell'ipotesi, e nella regola; la prima è mostrata falsa nel capitolo III. di questo libro (*b*). Dunque chiunque viola un diritto, viene a perderne un eguale, e dell'istesso genere. *Meno*

Hh *la*

(a) Per la prima di queste due eccezioni è manifesto, che le pene troppo crudeli, che rivoltano la natura umana, sono inique; e la seconda mostra la ragione della legge, *Princeps solutus est legibus*, cioè *criminalibus*, come convengono gl' interpreti.

(b) Tutta la dimostrazione si riduce a questo. Se non ci è jus, non ci è proprietà, nè distinzione d' esseri: e dove non è distinzione di esseri non v'è ordine. Ora se nel mondo non ci è ordine, non ci è cagione ordinante; dottrina empia, e che non viene in capo a nessuno, che disputa di giustizia. Ma ella è anche dottrina ripugnante alla natura fisica, ed al vero interesse dell' uomo. Per vederlo non avete a far altro, che a rendere universale un sì assurdo sistema, e farlo mettere in pratica da tutte le persone, da tutte le famiglie, da tutte le nazioni. Allora vedrete la guerra de' giganti nati da' denti seminati da Cadmo, che finisce al zero del genere umano.

la parte, che vi ha avuta la fortuna, cioè le cagioni naturali; perchè questa dee mettersi a conto della natura; *E meno il diritto, che tu avevi di violarlo;* perchè in questo caso il diritto, che riprendi, è tuo; e niun viola niuno, quando riprende il suo. *Più meno il diritto del genere umano &c.*, perchè se quell' egualità all' offeso diritto privato potesse offendere la natura, o il corpo civile; e divenir cagione di maggiori mali, la pena sarebbe un nuovo delitto.

§. IX. Ma questa regola ha bisogno di maggiore dichiarazione. *Ti si dee togliere un diritto eguale a quello, che tu hai violato, e dell' istesso genere*. Questa è la pena, che si chiama *ἀμοιβὴ* da' Greci, *talio* da' Latini, *taglione* da noi. S' è conceputa in due versi.

Chi patisce quel, ch' altrui ha fatto,
Alla santa giustizia ha soddisfatto.

Ella è stata la pena di tutt' i popoli antichi. Mosè medesimo ordinolla nelle sue leggi; e le favole dicono, ch' è la sola pena, che Eaco, e Radamanto laggiù nel regno di Plutone infliggono (a). E la ragion è, che il senso naturale di giustizia non è, che quello di egualità; e questo senso, senso, non raziocinio, è in tutti gli uomini, e ne' barbari più vivo, che ne' culti (b). A considerarla poi bene, ogni pena, che sia eguale a tutt' i diritti offesi, è sempre *taglione*. Se non è *taglione*, non è eguale, nè perciò giusta.

§. X. E' chiaro adunque, che la regola delle pene richiede un calcolo esatto delle quantità del diritto offeso: come si pareggerebbe altrimenti la pena col delitto? Or la quantità del diritto offeso può variare, come variano gli stati delle

(a) E' accennata anche nell' Apocalisse. Vi si dice, *che i malvagi debbono avere un dolore eguale al piacere goduto pe' delitti.*

(b) Son puerili le difficoltà fatte su la pena del taglione; ella è da rappresentarsi analiticamente, e per quantità astratte, cassate certe frazioncine. Dove manca l' eguale si dà l' equivalente, e per approssimazione. Montesquieu dice, *la pena del taglione è delle Repubbliche:* egli è, perchè non ebbe l' occhio alla vera regola delle pene: e perchè nelle Monarchie vi è più diritto del corpo e degli ordini contra la severità delle pene, che non è nelle Repubbliche, dov' è più gelosia, e più timore.

le persone, delle famiglie, de' corpi politici, de' costumi, delle occasioni, de'pericoli, delle conseguenze, d'altri diritti, che la rimessa, o troppo rigida, potrebbe offendere (a) ec.. Sicchè nella quantità del diritto leso, non entra solo il diritto personale, neppure tra selvaggi, ma vi ha parte. I. il diritto di tutta la natura umana. II. il diritto dello Stato. III. delle classi delle persone. IV. della forma del governo. V. de' tempi, de' luoghi, de' modi ec. di tutte le circostanze in somma. Questo fa, che un furto, una rapina, un incendio, una frode, una calunnia, un tradimento, un' ingiuria, una mutilazione, un incesto, un adulterio, un omicidio, ec. ed anche certi vizj morali, abbiano ora più, ora meno quantità. Inoltre in tutti questi diritti è a distinguersi tra i primitivi, e gli acquistati: ed appresso tra i più necessarj alla felicità, ed i meno. Quest'equazioni sembrano difficilissime: ed intanto troverete poche nazioni, tranne i governi teocratici, che non le abbiano assai dirittamente fatte, se voi considererete al rapporto, a' luoghi, a' tempi, al genere di vita (b).

(a) Le pene troppo crudeli, come i fuochi lenti, l' affettare un vivo in 10 000 pezzi, lo scorticarlo, il farlo morire nella pece, nell'olio, nel piombo bollente; lasciarlo mangiar dalle mosche, arrostire in un toro, consumare dal fetore del corpo morto, ed altre, che la superbia, l'ambizione, l'avidità di avere, l'ira ha inventate, tali pene, dico, ancorchè fossero eguali all'offeso diritto personale, offendono nondimeno un maggior diritto, che è quello di tutta la natura umana, che rivoltano in natura ferina; son dunque inique. Ogni pena, che fa orrore all' umanità, non è più pena, ma delitto. Si è veduto che gli Schiavi diventano ogni giorno più crudeli per la sevizia delle pene. Or far di un popolo di uomini un covile di Tigri è il maggior de'delitti, che si possano commettere. Ma non son meno delitti certe troppo rilassate, e delle quali si può altri ridere; perchè espongono tutt' i diritti degli uomini pacifici, mettono in sospetto la società civile, e rendono la comune vita intoleranda.

(b) Perchè certe leggi penali di certe nazioni non ci sembrano o troppo atroci, o soverchio condiscendenti, se non per non considerare a queste circostanze. Dove si bada a tutte, si troverà, che, presso a poco, quell' atroci son sempre il minimo de' mali di quella data nazione e di quel dato tempo: e queste condiscendenti il minimo de' disordini. Le pene di Dragone non converrebbero a' tempi nostri; e le pecuniarie delle leggi, Salica, Alemanna, Borgognona, Ripuaria, Sassone ec. ci rimenerebbero alle selve. Ma non si potea con minori pene ammansire la ferocia de' tempi di Dra-

§.XI. I Romani ridussero tutt' i delitti a due classi, *pubblici*, e *privati*. I pubblici feriscono il diritto pubblico, come quello dell'imperio, della Religione, della pubblica sicurtà, ec. I privati il diritto de' privati. Cajo, e quindi Giustiniano (*a*) rapportano i privati a quattro generi, *furto*, *rapina*, *danno*, *ingiuria*, de' quali piacemi qui dir qualcosa più particolare. Voi troverete, ne' costumi, e nelle leggi de' popoli tutti questi privati delitti puniti con certe pene, ch'ora sembrano a noi uscire della loro regola ed essere dove più severe del giusto, e dove molto al dissotto; ma non fu allora. Dragone puniva di morte ogni ladro pubblico, o privato, che fosse: ed in certi luoghi dell'Isole dell'Oceano Arabico il furto d' una pecora, di poche frutta, ec. è delitto capitale, come tra gli antichi Tedeschi il furto degli animali. Dragone formava una società di uomini di quelle tigri e di quei leoni, che non finì di ammansire Orfeo. E dove tutto il sostegno della vita son poche bestie, o pochi frutti, gli uomini ne son così gelosi, come della vita. Questo fa che i ladri vi sieno riguardati come omicidi, e puniti con severità. Licurgo concedeva i ladronecci de'commestibili, purchè non fossero di quei furti, che i Romani chiamano *manifesti*. In Egitto (*b*) vi si permetteva il furto occulto, posto che il ladro s' aggregasse alla classe de' mariuoli governata da un Presidente, e riportasse appresso di lui la roba furtiva, per restituirla al padrone, meno il quarto, che si dava al ladro. Tra gli antichi Greci sembra; che la rapina vi fosse onorata come colpo glorioso di spirito, e di for-

za

gone: nè i popoli semplici e liberi, come erano quei Settentrionali nello sbucare da' boschi del North, avrebbero sofferto maggiore severità. Farò qui un' osservazione. Quasi tutte queste leggi barbare dalle Sassone, alle Visigote, furono quasi contemporanee; ed intanto come scendete dal Settentrione al Mezzogiorno, troverete, che le pene vadano incrudelendo a proporzione. Il minimo di sevizia è nella minima distanza dal North: e il massimo nella massima. Le pene delle leggi Visigote sono tanto più severe delle Sassone, quanto la Spagna è più distante dal Mare Baltico. Dunque il clima genera il costume; ed il costume detta le pene.

(a) *Cajus l. 4. de oblig. & Act. Justin. Instit. IV. tit. I. proœmio.*

(b) Diodoro *lib. I.*

za (a); ed i capi della lega Greca se ne gloriano spesso appresso Omero. Licurgo avea fondato una Repubblica militare; nelle Repubbliche militari, come oggi in Algieri, la rapina è l'istesso che la guerra: il furto, che permise, era una sorta di esercizio militare, nè potea gran fatto nuocere, dove i soli *Eloti*, schiavi pubblici, coltivavano le terre e l'arti. Secondo l'antiche massime, gli schiavi non hanno proprietà. Gli Egizj in paese fecondo erano ricchi, ed in un paese caldo, poltroni e lesti di cervello; il furto dovea regolarsi, per non potersi sbarbicare. Si è fatto fra noi il medesimo de' Lupanari, sorta di furto pubblico. Il *minimo de' mali* è, e sarà sempre la regola di tutt' i buoni Politici.

§. XII. Il danno, e l'ingiuria parvero più gravi delitti a coloro medesimi, che non aveano scrupolo nè nel furto, nè nella rapina. Essi non riposavano, che non si fossero vindicati, come oggigiorno tutt' i selvaggi. Dond' è, cred' io, che l'ombra di Dario dicea nel consiglio di Serse

L'onta qual seme rigoglioso spigne
Spighe di cure, e di malanni carche,
Onde di pianti, e di dogliosi lai
Vien poi ricolto . . . . . (b).

§. XIII. E quest' è, perchè quanto si è più liberi, più si sente l'ingiuria fatta alla persona. Il furto, e la rapina possono sup-

(a) Vedi *Plut. in Teseo*. Come presso gli antichi Latini. Onde fu *latro* per Soldato, e *latrocinari* per *belligerare*. L'iscrizione Africana riportata da Procopio, *Nos sumus, qui fugimus a facie Josue LATRONIS*, prova che il ladro prendeasi per conquistatore. Gli Eroi di Berni, e di Ariosto se ne vantano anch' essi delle volte, come Achille, Ajace, Ulisse in Omero. I Tartari, e gli Americani Settentrionali tuttavia barbari, usano l'istessa Filosofia. I Nortmanni, che il secolo IV. V. VI. ec., inondarono l'Europa, erano ne' medesimi principj. Quindi le pene de' furti ec. non erano che leggerissime ec., e fino de' ratti delle donne, non si punivano, che con leggerissime pene pecuniarie. I Romani antichi non punirono il furto che di pena pecuniaria, del duplo ne' furti occulti, del quadruplo ne' manifesti.

(b) Eschilo, Persi, 823.

Ὕβρις γαρ ἐξανθυσ' ἐκάρπωσε στάχυν
Ἄτης, ὅθεν πάγκλαυτον ἐξαμᾷ θέρος.

ſupporre un biſogno: il danno e l'ingiuria non ne ſuppongono alcuno; ſon dunque pure volontà di opprimere, e perciò pungentiſſimi oltraggi.

§. XIV. Dove non ſi conoſce ancora pienamente e non ſi ama molto la vita ſociale, nè il governo vi è ſviluppato, e ben inteſo, non è poſſibile, che vi ſi conoſca tutta la quantità de' delitti; e conoſcendoviſi, non è facile di punirgli adeguatamente. Le leggi penali di queſti popoli laſciano ſempre all'ira, ed alle mani degli offeſi gran parte della vendetta, ſiccome a Sovrani di ſe: ed in pura ragion politica, in una nazione, che non vive, che guerreggiando, queſte leggi ſono il minimo de' mali. Ogni altro partito, che ſi foſſe preſo, ſarebbe ſtato contra la coſtituzione di quegli Stati o fiſſi, o ambulanti. La regola ſarebbe ſtata di cambiar la coſtituzione, di correggere i fondamenti della vita, dar nuove applicazioni, nuovi lumi, e nuovi coſtumi. Ma queſta è opera del tempo, non delle perſone; e quelle perſone, che l' intrapreſero di fare in poco di tempo, non poterono farlo ſenza eſſer crudeli (*a*) ed eſporre la loro vita.

§. XV. Troverete la medeſima fortuna ne' delitti pubblici. Dove la ſocietà è poco legata, vi ſono quaſi ignoti certi diritti pubblici: vi è poco cognita la maeſtà del governo, nè ſi capiſce, che appena un'ombra d'un magiſtrato perpetuo. I capi de' Selvaggi erano, e ſono tuttavia, precarj: la lor vita vi è eſpoſta al minimo riſentimento di ogni perſona. Eſſi li riguardano come condottieri; non come legislatori; com' eguali, e nel lor piano, nè ſanno comprendere la gloria, che cinge la maeſtà del Trono (*b*). Potrebbero avere miglior idea

(a) Queſta, cred'io, fu la cauſa, perchè i primi Legislatori Greci, ordinarono ſeveriſſime pene. Chi vuol vedere che foſſe la Grecia non molto innanzi alla guerra di Serſe, legga il primo libro di Tucidide, e la vita di Teſeo di Plutarco. La Tragedia del Prometeo d'Eſchilo ha quindi preſe le più moventi immagini.

(b) Quando Chan-Hi, Imperadore della China, verſo il fine del paſſato ſecolo, venne in Tartaria, i Tartari furono ſcandalezzati dal vedere, che per eſſere introdotti dinanzi a queſto Sovrano, s'aveva a paſſar per mezzo delle guardie, eſſere menati a mano da un gentiluomo di Camera, doverſegli in-

idea de' magiſtrati inferiori? Intendon meglio, e ſono più riſentiti nel *jus* pubblico de' poſti, e di certi onori; perchè conoſcono, che non ſi convien dare, che al merito (*a*), per eſſere una tal cognizione più ſenſo, che rifleſſione. Il delitto pubblico più avuto in orrore è l'offeſa degli Dei, e la violazione de' Sacerdoti; perchè ogni governo barbaro quant' è più libero, tanto è più Teocratico (*b*); ed i governi Teocratici ſon crudeliſſimi; perchè tutte le colpe contra il governo ſon riputati delitti di maeſtà divina (*c*). I rei di maeſtà divina vi ſi ſacrificano.

§. XVI. Platone volea, che foſſe dichiarato delitto pubblico ogni attentato a cambiare il pubblico coſtume. Veramente ne' popoli, che n' hanno uno ragionevole, è da guardarſi dal cambiarlo; perchè può portare il cambiamento della coſtituzione, e'l roveſciamento dello Stato, cagione diſtruttiva di tutt' i diritti pubblici. Li *νομιμα τυργινα i coſtumi municipali*, ſon detti da Eſchilo (Perſi 861.) con aſſai ragione primo fondamento della felicità d'un Popolo. E di qui è, che tutt' i popoli barbari hanno, per un ſenſo naturale, in coſtume queſta legge Platonica. Quei degli Uttentotti, che prendono le maniere degli Olandeſi per praticare alla Città del Capo, ſono interdetti *aqua*, *&* *igne*, ed avu-

inginocchiare, parlargli con certe formole, batter più volte la fronte ſul pavimento, ec., cerimoniale ignotiſſimo a quei Selvaggi. I Parti per alcune di queſte cagioni riguardarono Vonone, come uno ſchiavo Romano, e'l cacciarono. Tacito 1. 2.

(a) Vedi Tacito *de moribus Germanorum*.

(b) Dopo la morte di Codro gli Ateniesi dichiararono Minerva loro Regina; queſto ſignifica, che non volevano altro governo umano, che quello, e come lor piaceva. I Fiorentini, dopo cacciati i Medici, dichiararono Gesù Criſto loro Re, e ſcriſſero ſu la porta del Palazzo; JESUS CHRISTUS REX FLORENTINI POPULI S.P. DECRETO ELECTUS. Vedi Segni Storie Fiorentine *lib.* 1. eſtrema pagina.

(c) Queſt' era la cagione dell' orribile dilemma di Agamennone, poichè gli fu intimato, che Diana, *Arthemis*, cioè *Temis infleſſibile*, richiedea, che le ſi ſacrificaſſe la figlia Ifigenia *δομων αγαλμα*, *pupa della Caſa*. *Diſubbidirò agli Dei? ſcannerò mia figlia?* La Temi della natura pugnava con l' Artemi, la ſuperſtizione. Vedi Eſchilo nell' Agamennone *v.* 14.

ed avuti per esecrandi da tutte le tribù. Alcuni Americani ammazzano coloro, che hanno servito agli Spagnuoli (a). Ecco perchè quasi in tutte le nazioni antiche sacrificavano agli Dei i peregrini. Pur è impossibile ritenere il mondo che vuol girare. Le leggi non possono essere, che puntelli: ma quando gira il mondo, è forza che girino col moto comune anche i puntelli. Quando questo giro si fa lentamente, non nuoce; e pretendere di arrestarlo con violenza, è non sapere, che la violenza urtandoli dà un nuovo grado di velocità. Parrebbe miglior partito, proibire l'entrata a' forestieri come faceano gli antichi Egizj, gli Spartani, gli Ebrei, e fanno oggi i Giapponesi: ma io non so, se in un secolo d'arti, di commercio, di ragione svegliata, fosse più per nuocere, che giovare (b). Dunque questa legge di Platone si vuol intendere de' subitanei attentati.

§.XVII. Le famiglie pur dianzi venute dalla libertà naturale, credono, che niun uomo può esser giudice d'un altro. Le pene afflittive di corpo, e la morte, pajono loro nuove ingiurie. Come un uomo batterebbe; mutilerebbe, ammazzerebbe un eguale? Ed ecco dond'è avvenuto, che le pene capitali in tutt'i popoli ancora barbari si son credute di non poter convenire, che alla Divinità, come quella, che, per senso comune, sola si tiene avere un diritto originario *vitæ & necis*. I Sacerdoti ministri della Divinità sacrificavano i rei di morte alla Divinità, come le pecore, gli agnelli, le vacche, ec.; e questo calmava la nazione (c). Quindi rimasero a' Romani

(a) Vedi Kolbi *Descrizione del capo di buona Speranza*: Hennepin Descrizione della Luisiana.

(b) Chan-Hi aveva aperta la China a' forestieri. I Chinesi ne ritrassero infinite utili notizie, con qualche vizio. Il figlio la richiuse. Avrà certi piccoli vizj di meno: ma avrà ancora minor grado di ragione. Oltrechè può ciò durar sempre?

(c) Era il costume de' Tedeschi, degli antichi Greci, de' Romani. Appare dalle leggi criminali antiche, che le pene capitali erano riputate come immolazioni all'altissimo sdegnato. Questo medesimo si trovò essere il costume de' Messicani. Vedete Solis, ed Errera. La ragione era plausibile; ma questo metodo introdusse poi l'avidità, e l'ambizione ne' Sacerdoti, e ren-

ni le formole *Sacer esto*, *capital esto*, *&c.*; perchè il *capital* fu propriamente termine di jus Pontificio adoperato ne' sacrificj. E tra' Greci il θύω, e θύνω, e δαΐω, δαΐζω, è tanto *l' ammazzare*, quanto il *sacrificare* (a). Anche oggigiorno non si fa tra noi giustizia capitale senza apparato sacro.

§. XVIII. Ne' corpi politici ben legati, e 'l cui governo è savio, le pene tanto ne' delitti privati, che pubblici, debbono seguir sempre la regola detta; perchè la Politica non giova mai a lungo andare, se non è fondata su la vera giustizia, e

. . . . Non è la disciplina intera
Ov' uom perdono e non gastigo aspetta.

A quello è da badare, che, come è detto, la troppa loro egualità a' diritti privati non venga ad offenderne altri ancora più importanti. Si dice, che le pene debbon seguire la forma del governo: ch' elleno perciò sono rigidissime ne' Regni despotici, meno nelle Repubbliche, ma poi miti nelle Monarchie. Il timore, molla maestra del Despotismo, s'alimenta colla rigidezza delle pene: la virtù, principio delle Repubbliche, dee essere cinta da timore, perchè non si dissipi, ma il timore non dee esser tanto da abolir la confidenza nella virtù: l' onore finalmente è capriccioso, e non soffre freno (b). Io non disputo per ora su questi principj politici: io esamino la giustizia delle pene. E' giusta ella la tirannide? Non son dunque le pene, che adopera, se eccedono la regola, ch' è dimostrata. E nondimeno ne' Regni despotici non è il timore il vero principio della sevizia delle pene. I Despoti prendono

rendette crudelissime le pene, e schiavi i popoli. Bastava, per togliere la vita ad un uomo, che la divinità la chiedesse per arcani Divini: e la chiedea sempre la Divinità, quando la chiedeva il Sacerdote. L' Inquisizione è dunque antichissima.

(a) L' autore del libro, *Recerches sul despotisme orientale*, rapporta questi costumi alle prime forme de' Governi, ch' egli pretende essere stati tutti Teocratici, nati all' amore dell' indipendenza. Chi non riconosce altro Sovrano, che Dio, non ne vuol nessuno in Terra.

(b) Montesquieu *lib. VI.*

no un carattere di divinità: i delitti de' sudditi non si misurano dall' opposizione alle leggi, o a' diritti degli uomini, ma alla volontà del Dio monarca; e con ciò son riputati tutti sacrilegj. Ora in tutt' i Paesi i sacrilegj sono stati riguardati con orrore, e puniti con sevizia. Nelle Repubbliche la virtù è l'amore della patria contra l'amor privato di se medesimo. L'amor privato, essendo per natura più forte dell' amor della patria; per esser domato e sottomesso al patriotismo richiede de' freni ben temprati, benchè men violenti, che nel Despotismo; essendo la virtù medesima, dove sia ben nutrita pel giusto premio, il più gran freno delle private passioni. Nelle Monarchie son le leggi ed i magistrati, che regolano e fanno la giustizia: il Monarca si riserba il fonte delle grazie, ma all' ombra di Minerva (*a*). Or le leggi son *cosa sorda*, e che non si accende, nè corre con impeto. Son fisse, prevedute, e rendute ragion pubblica. E questo vi fa la *placidezza delle pene*. Ma queste leggi debbono seguir la regola generale, se vogliono esser giuste, ed utili. La *ragion civile* non vuol discordare dalla *naturale*; perchè subito diventa iniqua, grave, e odiosa.

§. XIX. Quando si dice, *il Monarca fa grazie*, *la legge giustizia*, è giusto che, per la vera gloria de' Monarchi, s' intenda, in quel che concerne il diritto di Monarca, e dove è richiesto dal diritto pubblico. Perchè il far grazia dell' altrui diritto privato, è una nuova ingiuria, che si fa all'offeso, persona, o società, e, dove il ben pubblico non il richiedesse, sicchè fosse più il ben della grazia, che quello della pena, viene a multiplicare i delitti, e a disciogliere a poco a poco tutto il corpo civile: or nè l' uno, nè l' altro è pro-

(a) Pietro detto il crudele, Re di Spagna, perdette se e la Monarchia per sevizia, per cui usciva del carattere di Monarca: ed Arrigo IV. la vita, per troppa placidezza. Il Duca di Espernon, suo amico, condusse il complotto. Arrigo pensava di guadagnarlo con le carezze, e restò vittima. Dunque il fonte delle grazie è da aprirsi con cautela. Vedi *The modern part of an History universal lib. 19. cap. IV. sect. XI. vol. 24. in 8. pag. 446. Remarch C.*

è proprio delle Grazie, cui circondano ferti di vera gloria. Convengo anch'io, che vi sono di certe pene non capitali, più paventevoli delle prime, e che possono più giovare al pubblico, che le capitali (*a*). Certe pene delle leggi Romane, a cavar metalli, al molino, al lavorare alle strade, a' porti, alle fabbriche pubbliche, servire nelle galee, e ad altre fatiche servili, sono in alcuni casi e più gravi, che la forca, e più utili al pubblico, e non inferiscono gli animi de' cittadini (*b*). E' vero, che operano meno sulla pubblica fantasia; ma lavorano più sulla ragione, e col tempo fanno un popolo savio (*c*). Pure mi piace la regola di Saturnino, di doversi guardare a certi entusiasmi di scelleraggini, che delle volte, senza potersi dir come, invasano una gran parte della nazione, *cum grassantur delicta*. Allora il diritto pubblico della Società richiede pene, che presto e con apparato scuotano la fantasia (*d*). In tutti gli altri casi gioverà certamente sempre più la placidezza, che la troppo severità.

 §. XX.

(a) La morte non è la maggior delle pene, che dove si ama la vita, e dove il vivere è facile. Dove

Ταλαινα παρακοπα πρωτοπημων

La miseria, che toglie il cervello, progenitrice di tutt' i mali, come la chiama con molta energia il coro di Eschilo nell' Agamennone v. 232., dove, dico, la miseria forza, non vi è pena, nè molle, nè dura, nè lenta, nè presta, che vaglia a frenare i delitti. Perchè la miseria lavora su la natura, e la pena sulla fantasia: quella sempre; questa di rado.

(b) La pena, che affligge il reo, e reca utilità al pubblico, mi pare la più ragionevole. Un carcere perpetuo, o lungo, affligge, e non reca utile alla società. Noterò qui, che anche il carcere vuol essere d'uomini, non di fiere. *I Carceri Cinesi*, dice Duhald, *non hanno nè l'orrore, nè la sporchezza di quelli di Europa*.

(c) I Cinesi usano una pena atrocissima, ch'è quella di affettar vivi in 10.000 fette alcuni rei di atroci delitti. Ma per non offendere la sapienza, e la gentilezza di questa nazione, con una pena sì barbara, è il dovere, che si dica, ch'ella è più tosto una pena comminatoria, e che appena s'ode una volta in un secolo. Vedi Duhald *tom. 2. pag.* 154. *ediz. in* 4.

(d) Morto Luigi XIV. una gra turba di giovani dissoluti, tra' quali v'erano de' Principi d'altissima nascita, cominciarono a discorrere di notte per le Osterie e strade di Parigi, armati di tutto punto, insolenti, senza riguardo nè a religione, nè a giustizia, nè ad umanità, nè a senso d'onore: batteano, ferivano, rubavano per delizie; chiappavano le donne altrui: uc-

ci-

§. XX. E' un dettato de' Giureconsulti, *bis solvit, qui cito solvit*; la conversa è, che *non paga*, o *non paga tutto*, *chi paga tardi*. Voi m' avete furato 100. pecore, voi non pagate interamente restituendomele dopo dieci anni. Si sente da ognuno, che questa dilazione è una perpetua ingiuria. A quel medesimo modo, dove le pene, grandi, o piccole, vengon tardi, perdono una grandissima parte della loro giustizia, e vigore. Della giustizia, perchè la giustizia della pena consiste nell' egualità al diritto offeso, e la dilazione ingrandisce l' offesa, senza egualmente ingrandir la pena. Del vigore, perchè la pena, che vien tardi, opera poco sul malfattore, e niente sulla pubblica fantasia. Come in una scuola di ragazzi quel colpo sopra colpo si sente vigorosamente dal reo, e dagli spettatori, quell' istesso è da giudicarsi nella Città. Alla pena lontana dal delitto segue la misericordia nel popolo, e non di rado l' indignazione, non il timore: e nel reo un dispetto, per credersi punito due volte (*a*).

§. XXI. La lunghezza delle cause criminali dice Montesquieu, è parte della libertà de' popoli Civili: ne' popoli schiavi non troverete lungherie di Tribunali. Anch' io amo nelle cause criminali, ch'elle passino per più tribunali (*b*); ma in materia di lunghezza vorrei distinguere prima tra la natura delle cause (*c*); e poi tra certe lunghezze medesimamente. I Romani erano un popolo libero, ed intanto una gran quantità di cause criminali vi si spedivano da' Pretori all' in piedi. Il tempo ri-

cideano per passatempo. Il romore, che si levò nella capitale, fu grande: ma le pattuglie, che per questo effetto giravano, non ardirono mai nè di loro appressarsi, nè di rilevare i capi, troppo rispettabili. Il Duca di Orleans, Reggente, uscì di persona, finchè n' ebbe alquanti in mano, e li punì con sevizia. Così venne ad addormirsi lo scandalo. Sarebbe stato questo caso di procedere per le vie ordinarie? *Storia del Sistema del Banco di Parigi.*

(a) Il *carcerem pati* è riputato da tutt' i Giureconsulti per pena.

(b) Le cause di morte alla China passano per cinque Tribunali. Niun di questi Tribunali ha altra potestà, che di appuntar il fatto, e dichiarare la pena, che le leggi han minacciata. L'esecuzione dipende dal Sovrano. Ella è presso a poco la politica di Europa.

(c) I Manderini Cinesi, dove non si tratta di pene di morte, decretano la pena ed esenguonla all' istante.

richiesto dalla libertà civile è quello richiesto dalla natura del fatto. Quel che si può portare al netto in un giorno, perchè differirlo in una settimana? E se si può in una settimana, non si vuol differire in un mese, nè quel di un mese in un anno, in dieci ec.. In questi casi la lunghezza serve alla libertà de' Rei, non degli Attori; e questa soverchia libertà de' rei a lungo andare porta alla tirannide; perchè porta alla dissolutezza del costume (*a*). Nè è meno da distinguere tra lunghezza e lunghezza. Il tempo in questi casi è una sorta di vette: troppo corta, non si può afferrare; troppo lunga, perde la sua forza (*b*). Vi ha de' casi, in cui la minima dilazione offende il diritto pubblico, e questi sono certi *atroci notorj*. In questi casi è delle volte più savio il popolo, che il Magistrato circondato dall' immensa turba delle formalità: il popolo punirebbe per impeto, punirebbe senza formalità, per avventura con un po' di asprezza, ma con giustizia, purchè sieno casi di *fatti*, non d' *opinioni*; perchè il popolo ha occhi da vedere i fatti, ed un senso diritto da giudicarli; ma non ha assai intelletto per le opinioni.

§.XXII. Non è dunque tanto la severità della pena, quanto la certezza e prestezza, che cura i rei, e mette in assetto la fantasia de' popoli. Quelle pene, che chiamansi *indefinite*, ed arbitrarie, lasciano sempre luogo da lusingarsi a'rei, e da essere arditi gl' innocenti: e quel *dammi tempo*, *che ti do vita*, anche nelle pene certe, distrugge la natura e'l fine della pena. Vorrebbero le pene (quanto si può il più, perchè delle volte non si può) esser definite e certe (*c*); e seguir

(a) Platone nella Repubblica mette per segno certo e per causa dello Sconvolgimento della costituzione, il vedere i delitti diguazzare nel corpo Civile. Platone era un gran filosofo, ed un gran Politico.

(b) Ricordiamci una massima de' Savj Απαντι μεσῳ το κρατος Θεος ωπασεν . . . . Esch. Eumen. 532. *che il poter di regger gli uomini alla felicità Dio non l'ha dato, che alle sole mezze proporzionali*.

(c) Una legge de' Visigoti ordina, *che dove la legge non ha stabilito niente, i Giudici riferiscano al Sovrano*. E' la legge e la pratica degl'Inglesi. Credono, che l' interpretazione sia grandissima sorgente d' iniquità. Si dice, che non vi potendo essere individui perfettamente simili, neppure vi possono esse-

guir quanto più si può da presso il delitto. V'è un altro interesse per le pene definite: elle lasciano meno luogo all'arbitrio del magistrato; e disturbano meno i popoli. Quando punisce la legge, punisce la ragion pubblica, ed ognuno, anche il reo, dice nel suo cuore, *justus es Domine, & rectum judicium tuum*. Quest' applauso è la salute pubblica. Ma se si sospetta, che punisce l'arbitrio, l'uomo, e non la legge, si va subito in una contraria passione, che anzi di giovare, viene gravemente a nuocere al ben dello Stato.

§. XXIII. Si son tenute diverse vie per iscoprire i delitti secreti. I Romani dichiararono pubblici alcuni delitti, e questo significa, che concedettero a tutt'i cittadini la facoltà di accusare. In una Repubblica, dove sia ancora senso di virtù e di onore, dove gli officj d'ispettori del costume sieno ben divisi, e dati, è un piccol male contra un grandissimo: ne' popoli guasti è un male grandissimo e certo contra un minore ed incerto. In Venezia si scrivono le accuse e gl'indizj, e si gettano nel ventre d'una pietra, che non parla, che al Senato. Questo metodo, inventato da Conano Re di Scozia, richiede gran discrezione ne'Giudici. Ad ogni modo non giova al pubblico, se non dove sia ancora un poco di educazione, e di virtù; perchè animarvi le persone a sfogare le proprie gelosie, invidie, vendette, è render gli uomini spioni e cattivi. Volete (dice Verulamio) riempiere lo Stato di delatori e d'insidiatori? date loro retta. Se ne vide l'esempio sotto i primi Imperadori Romani. Ed ecco come l'Inqui-

sere de'casi perfettamente simili. Senza facoltà d'interpretare, o si dovrebbero lasciare molti delitti impuniti, o far tante leggi, quanti sono i casi possibili. Questa ragione è grande. Ma gl'Inglesi credono, che i delitti d'interpretazioni sieno più de' delitti, che restano impuniti senza interpretare. Ma si potrebbe dire, che vi sono certe interpretazioni nascenti dalla legge medesima. Chi proibisse queste, proibirebbe ogni giudizio. L'Abate Blanch nelle lettere su gl'Inglesi narra, che essendosi nella Gr. Brettagna ordinata una legge di bruciare i bigami, l'Avvocato di un quadrigamo pretendea, che il suo Cliente non era il caso della legge. Si potrebbe immaginare una difesa più stravolta? Crederei, che la sapienza fosse di fare i buoni Giudici, e di lasciarli fare. Ma i buoni Giudici non si fanno, che con i premj, e colle pene.

quisizione fa due mali. I. multiplica l'improbità. II. opprime il genio della nazione, e la rende schiava delle straniere. Pensarono in alcune Repubbliche, che non vi fosse più sicuro mezzo, nè più potente da discoprire gli occulti maleficj, quanto quello della Religione. Si dava il giuramento a'sospetti o accusati di reità. Era alla moda in tutta Europa ne' secoli barbari. Platone dice, *si ride Giove degli spergiuri degli amanti*. Io crederei, che si avesse a dire degli spergiuri di tutt' i rei. Quello è peggio, che a poco a poco per sì fatti metodi vengono i rei a ridersi di Giove. Finalmente s' usa la *Questione*, o la *tortura*; modo così incerto come il giuramento; l' innocente debole vi succumbe; il reo ardito, forte, ed animato dal timor di peggio, la soffre: e vi ha delle maniere di tortura, che feriscono apertamente i diritti dell' umanità. Gl' Inglesi hanno abolita la tortura, e non se ne trovano, che meglio. Per salvar gli uomini i nostri avi sembra che non abbiano saputo pensare, che a metodi di annientar l' umanità. Qual orrore per un' anima savia (a)?

§. XXIV. Ecco un miglior metodo, ed incomparabilmente più savio. I Peruani avevano i loro Decurioni, i Pentecurioni, i Centurioni, i Chiliarchi, i Governatori d'un tratto di Paese, i Curacas, gl' Incas. Il Decurione era un ispettore di dieci famiglie: il Pentecurione di 50.: il Centurione di 100., il Chiliarca di mille, il Governatore n' avea più migliaja, il Curacas era un Vic-Incas d'una provincia. Tutt' i decurioni riferivano *de vita & moribus* a' Pentecurioni, questi a' Centurioni, i Centurioni a' Chiliarchi, i Chiliarchi a' Governatori, i Governatori a' Curacas, e questi finalmente al gran Consiglio di Cusco. Come scappare i rei? Nel tempo della Repubblica Romana quelle Tribù, quelle Curie ec. avevano il medesimo fine.

§. XXV.

(a) Certi Teologi sostengono, che il reo torturato, dove mancan le pruove da convincerlo, non sia obbligato a confessare; perchè niuno può essere obbligato a tradire la sua vita. Se questa massima fosse vera, com' io la stimo falsa, il reo avrebbe un diritto ingenito a tacere, e'l Giudice sarebbe un assassino nel farlo torturare.

§. XXV. I popoli de' tempi semibarbari d' Europa aveano presso a poco la medesima polizia. Tra noi v'erano le Corti de' Bajuli, o le Baglive per giudicare nelle cause Civili, ed il gran Camerario, che presedeva a tutte; i piccoli Giustiziarj nelle cause criminali, ed il Gran Giustiziario era il loro Capo. Il G. Camerario, il G. Giustiziario, doveano visitare di tanto in tanto i popoli, le Baglive, i Giustiziarj subalterni. Aveano l'autorità di rivedervi le cause, di gastigare, di punire, di deporre, dove trovassero de' disordini. Faceano quel medesimo, che *i Missi Dominici* nell' Imperio Germanico e Francese. Questa polizia, ch' era buona, andò poi in disuso. S' introdussero nelle Corti i *Fiscali*, veri Vescovi, o ispettori in tutto quel che riguarda la giustizia. Metodo, che parve buono, ed è necessario. Ma divenuti sedentarj, come tutti gli altri magistrati, i Giudici loro ebbero minor riguardo, che a' Visitatori, ed i popoli v' ebbero meno confidenza. La polizia de' Frati s' accosta molto alla Peruana, e ritiene tuttavia con gran sapienza in vigore i Visitatori. Quindi è, che voi troverete incomparabilmente meno delitti in 100 000 Frati, che in 100 000 Laici. Questo modo è più facile, e più sicuro per iscoprire una gran parte de' delitti occulti, e per impedirne una più grande.

§.XXVI. Molti Legislatori han creduto, che valesse meglio prevenire i delitti, che punirgli. E' il proemio di quasi tutte le nostre leggi. Chi può dubitarne? Impresa magnanima, e θειον πραγμα, *opera divina*, direbbe Platone. Ma qual via tenere? Un grande calcolatore dice, *i delitti sono in ragion inversa del lume scientifico delle nazioni* (*a*). Massima vera e bella. Ma questo teorema vuol essere parafrasticato. I delitti, dico io, sono in ragion diretta de' bisogni, e de' capricci, che sono anch'essi una sorta di bisogni; i bisogni in ragion inversa delle buone leggi; e le buone leggi in ragion diretta del lume scientifico, del lume di verità della nazione. Molti bisogni, molti delitti: meno bisogni, meno delitti. Or le savie leggi deb-

(a) L' illustre autore dell' opera *de' delitti, e delle pene*.

debbono ingegnarsi di ridurre i bisogni della nazione all' egualità delle forze da supplirvi: Ma queste savie leggi non le avrete mai tra' popoli o stupidi, o guasti; e meno ancora ne' guasti, che negli stupidi; perchè negli stupidi può operar la natura, la quale non opera quasi mai ne' guasti.

§.XXVII. Se dunque i delitti nascono da' bisogni, e da' capricci; bisognava studiarsi di minorare i bisogni, ed i capricci della natura umana, e governar bene quei pochi, che sarebbero rimasti; il che significa applicar l' uomo utilmente. Quanti hanno saputo, e si sono studiati di farlo? I Cinesi, i Pensilvani, i Paraguajesi, i Peruani. Garcilasso nella Storia del Perù, ed i più dotti, e spassionati Spagnuoli, che scrissero di quell' imperio, tutti d' accordo ci dicono, che non v' erano, che rari e piccoli delitti tra' Peruani. A crederli, vi par di essere in un' altra Terra. Io vorrei crederne anch' io qualcosa per onore della natura umana. Veggiamo dunque, come arrivarono a quel punto di sapere, dove gl'ingegni Europei miraron sempre, e non giunser mai.

§.XXVIII. Nel Perù non vi era famiglia senza un pezzo di terra eguale a' suoi bisogni; nè terra, che non fosse ogni anno coltivata. Dove non potevano i proprietarj, come i ragazzi pupilli, le vedove, i soldati in espedizione, i vecchi, gli ammalati, la legge ordinava, che si coltivassero dal pubblico. Si facean tre parti di tutte le terre Peruane. I. alle famiglie. II. alla Corte. III. al Dio Sole. Le prime terre a coltivarsi eran le private: le seconde quelle della Corte: le terze le Sacre. Tra le private aveano la preferenza quelle degl' impotenti. Le terre della Corte e del Sole erano in gran parte corpi di riserba. Se si multiplicavan le famiglie, lor si davan delle terre della Corte, o del Sole, dove non vi fossero delle vacanti per estinzione d' altre famiglie. Non si vendea, nè comprava nè terre, nè niente, che servisse alla vita; ogni famiglia provvedea per se: e se avea del soverchio, dovea rifarlo a quei, a cui mancava. Questa costituzione veniva a sbarbicare tutt' i delitti di frodi, di truffe, di furti, di rapine, ec. Non vi potevano

 esse-

essere falsi testamenti, morti accelerate con insidiosi modi, non dolose stipulazioni, non iniqui, e rovinevoli litigj, non danni dati, non ingiurie di beni, non ire, e vendette quindi nascenti. In brieve l'avidità, l'avarizia, la prodigalità, il lusso, ec. vi divenivano parole ignote (*a*). Come questa è la più seconda sorgente di delitti, dopo rituratala, ci restava assai poco a fare.

§. XXIX. Ma bisognava spiantarvi lo spirito di poltroneria, che avrebbe potuto rompere una sì bella costituzione; al che gl' Incas provvidero con la legge, e col costume. I poltroni volontarj vi erano dichiarati infami, puniti, e condotti a lavorare a marcio loro dispetto: e niuno, non gl' Imperatori, non i Sommi Sacerdoti, non le Imperatrici, non i Principi, e le Principesse del sangue, non i Generali, e gli Officiali delle armate (se non quando erano in espedizione), non i Curacas, o i Governatori delle Provincie, e le loro Pallas, o mogli, niuno in somma, nè alto, nè basso, nè maschio, nè femmina, nè Laico, nè Sacerdote, v'era esentato dalla fatica. I Principi, i Sacerdoti, i Governatori, e tutte le Dame doveano coltivare qualche pezzo di terra: attendere alla pastorale, travagliare ad un' arte conveniente, come a fabbricar arme, a farsi degli abiti, de' calzari, delle scarpe, ec. a filare, a tessere, a cucire, ec. Ed ecco estinto l'ozio, e cecata la seconda miniera de' delitti, e di delitti o atroci, o degradanti la dignità dell' uomo.

§. XXX. L'adulterio, uno de' delitti più universali in certe nazioni, dove le mogli son da teatro, e fonte, onde sgorgano molti altri, s'era anch' esso prevenuto con le leggi, e col costume. Le nozze v'erano amate ed onorate, essendo tutte (per renderle più sacre e rispettabili) contratte per mano degl' Incas, de'Curacas, de' Governatori, e con pubblica solennità. Quei grandi Sponsori divenivano tremendi garanti degli Sposi. Ma il repudio v' era facile, anche per sospetti d' impurità, e questo frenava la debolezza delle donne.

(a) Vedi Garcilasso parte II.

ne. Era infame una donna, che uscisse di casa non bene accompagnata: ed era riputato e punito come sfacciato ogni uomo, che guardasse in faccia ad una femmina, men che sua madre, moglie, figlia, sorella. Vicino alle grandi Città v'erano de' lupanari, come de' mondezzai, e da servire ne' pressanti bisogni, quando il rigoglio della natura *colafizza l' uomo animale*: ma da tutti riputati infami. Era proibito alle loro abitatrici l'entrar nelle Città: ed il salutare una di quelle per una donna maritata era caso di repudio, e d'infamia (*a*). Queste leggi assiepavano la castità delle donne: e la castità le rendea care a' mariti, amanti de' figli, attente nelle cose domestiche, e lor toglieva ogni pensiero da perder il tempo nel bellettarsi, o nell'uccellare, ed in quella, che i Francesi chiamano *galanteria*. I mariti (e tutti erano mariti) per la permissione nella poliginia, non eran tentati ad insultare l'altrui letto nuziale, e seminare quei semi di malanno, che hanno nel nostro continente tante volte desolate le famiglie, le Città, le nazioni (*b*).

§.XXXI. I delitti di Maestà divina sono l' Ateismo, la bestemmia, la superstizione. L'Ateismo, essendo una pazzia, e come un'ignoranza di se medesimo, può ben essere un delitto di qualche persona stravolta, non mai di un corpo politico. In fatti voi non troverete una legge contra gli Atei tra le leggi Mosaiche (*c*); come gli antichi Legislatori non dettarono legge alcuna contra il patricidio, credendo di non poter-

(a) Garcilasso *ibidem*.

(b) La guerra di Troja è un carattere di tutte l' altre prima, e dopo. *Nam fuit ante Trojam cunnus teterrima belli causa*. E quante volte dopo? Agatone, mastro di Casa di Aspasia, facea questo sorite. *Io governo Aspasia, Aspasia Pericle, Pericle Atene, Atene la Grecia; io dunque governo la Grecia*. Da Augusto a Trajano mezza dozzina di femmine sconvolsero le fondamenta dell' impero Romano. Nella minorità di Luigi XIV. dicono le memorie di quel Regno, che quivi ancora poche donne facean le guerre e le paci, e davano, come si dice, il tuono alla nazione.

(c) Perchè il primo precetto del Decalogo suppone la divinità, e proibisce il politeismo, delitto di Maestà Divina.

tervene essere esempio. Qui gl' Incas lasciavano operar la natura; ma bene ammaestrata, bene educata : tutto il lor governo, e fino le loro guerre, e le loro conquiste, erano educazione di pietà e di giustizia; perchè non si punisce la ruvidezza, e l' ignoranza, che colla Scuola (*a*). Alla bestemmia gl' Incas aveano provveduto coll' imprimere ne' cuori un'altissima idea della Divinità pel catechismo e pel loro quotidiano esempio. E poi mancavano quasi tutt' i motivi di bestemmiare: non liti, non giuochi da mercato, non ingiustizie di Magistrati, non mali esempj de' cortigiani, ec., perchè quanto alle calamità della natura tutt' i popoli ben educati le ricevono come giusti giudizj di Dio, e servono ad accrescerne il rispetto, non a minorarlo. Mai i popoli non son più divoti, quanto nelle miserie, che vengono dalle cause naturali, cioè dalla provvidenza ; e mai più bestemmiatori, che quando la prepotenza vi è in luogo di giustizia. Quanto all' Idolatria vi avevano apprestato un rimedio, ch' era il minimo de' mali de' popoli pagani, con una teoria semplicissima. La sovrana Divinità, il *Pacacamach*, è una, eterna, infinita, ottima, invisibile, giusta. Quando gastiga, gastiga per buon fine. *Non si adora*, dicea la lor teologia, *che col cuore*, *e tacitamente* (*b*). Il Sole, figlio del Pacacamach, e padre degl' Incas, era il solo rappresentante della Divinità. Questo rappresentante, operando patentemente quasi su tutt' i sensi umani, veniva a ritener la gente dal farsene altri, come que-

(a) Nella China tutto è scuola. Dall' Imperadore fino all' infimo de' Mandarini, più ; i Maestri, i padri, gli educatori, tutti nelle loro funzioni sono forniti d' una lunga e pesante palmata di legno di Bambous, e tutti battono per piccoli difetti, disattenzioni, malecreanze, viziosità, &c. La China è un' immensa scuola. Se non si va a' delitti, che per vizj, questa scuola contra i più leggieri vizj vi dee prevenire una gran quantità di delitti. Tutt' i viaggiatori ci dicono, che i delitti alla China sono pochi, nè gran fatto atroci. Quando il Secretario di Anson rileva la malvagità de' Cinesi, avea veduti pochi lidi di quest' Imperio, abitati ordinariamente da Pirati. In Sparta chiunque per età poteva esser padre, potea gastigare in pubblico le colpe di chiunque per età poteva esser figlio.

(b) Garcilasso parte I. spesso, e parte II. capo I.

quegli, i quali non avrebbero potuto agguagliare la brillaute maeſtà del Sole (*a*). In fatti tutt' i popoli pagani adoratori del Sole, prima ch' aveſſero poeti, e ſi miſchiaſſero con altre nazioni, non avevano altri Dei. Quei della Luſiana non hanno ancora altra Divinità (*b*).

§.XXXII. Pietro Ceca, dotto Spagnuolo, ſcrive, ch' egli non avea trovato, nè tra gli antichi, nè tra moderni, una Repubblica più ſavia della Peruana. Si potrebbe dubitarne, ſe quel ch' è detto, e ſcritto da tanti teſtimonj oculati, è vero? Quel ch' è bello e maraviglioſo, è, che quella Repubblica non è un *Utopia*, o Repubblica ideale, ma vera e reale, e che ha vivuto con queſte leggi, e con tali coſtumi, molti ſecoli (*c*). E queſto pruova la maſſima di Dionigi Re di Portogallo, *che il Sovrano, e la Corte può far degli uomini quel che vuole*. Pur co' *fatti*, non con le *parole*. E la ragion è, che l' uomo più che tutti gli altri animali, è gran-

(a) Noi altri Criſtiani per dipingere ſenſibilmente la Divinità non abbiamo migliori metafore, quanto quelle, che prendiamo dal Sole. I Salmi, e gl' Inni ne ſon pieni.

(b) Vedi i Viaggi del P. Hennepin.

(c) Secondo la Storia di Garcilaſſo ſembra, che l' Imperio Peruano non aveſſe più di quattro ſecoli d' antichità; il che è nondimeno da me, e da chiunque conſidererà attentamente ogni coſa, riputato falſiſſimo. Ed ecco le ragioni. I La lingua Peruana a tempo di Garcilaſſo era copioſiſſima, magnifica, dilicatiſſima; queſto non ſi può ottenere, che in lunghiſſimo tempo d' imperio e ſapienza civile. II. Tutto il governo era fondato su le leggi di antichiſſimo coſtume, e queſto coſtume non poteva eſſer figlio che di antichiſſimamente ſavio imperio. III. La lingua era quaſi tutta compoſta di monoſillabi congiunti, come la Cineſe: terzo ſegno di antichità. IV. I Quipoù, o i nodi di varj colori, che ſervivano loro di ſcrittura, erano d'immemorabile data. Martini nel *lib.* 1. *Hiſt. Sinicæ* ci dice, che la prima ſcrittura de' Cineſi di 3000. anni addietro erano appunto queſti nodi. Ecco un quarto argomento d' antichità. V. La loro Religione era un puro Teiſmo, prima Religione di tutt' i popoli poſtdiluviani; quinto argomento di vetuſtà di nazione. Queſto punto di Religione, i Quipoù, il Dio Sole, e'l Cielo, la tradizione, che gl' Incas erano venuti di dove naſce il Sole, la lingua compoſta quaſi tutta di monoſillabi, il non avere, che poche, o niun R; le nozze, la fatica, e molti altri ſegnali, mi fanno credere i veri Peruani eſſer Colonia de' Cineſi. La Storia dunque di Garcilaſſo non contiene, che il ſolo periodo ſtorico, perdutiſi, per mancanza di monumenti, l' oſcuro, e 'l favoloſo, ſiccome in molte altre nazioni.

grandissimo imitatore, e con ciò è più figlio dell'educazione, che della natura. E' una pasta da figurarla come si vuole, ma sull'esempio. Se i popoli dunque sono ignoranti, improbi, fieri, ladri, ec. ascrivasi sempre all' ignoranza, o alla viltà, o all' improbità di chi gli educa e conduce.

§.XXXIII. I Legislatori, e filosofi del nostro continente, antichi, e moderni, si sono studiati anch' essi di prevenire i delitti. Pur chiunque considera, li troverà quasi tutti al di sotto de' Peruani. Gli Egizj, e gli Spartani abolivano il furto col permetterlo. Si può immaginare cosa meno prudente? Licurgo, e Platone vollero abolir l'adulterio, come gl' Incas avean fatto de' furti, rendendo le mogli comuni. Legge bestiale (a). Platone aggiunse, *la buona Repubblica debb' esser distante dal mare e senza commercio. Voi non avrete, che poche liti, poche frodi, ec.* Questo rende la Repubblica Platonica ideale. Potete scegliere, o farvi la terra a vostro modo? Certi Legislatori introdussero la musica per calmar le passioni fiere: gl' Incas le domavano col sudore; chi non vede qual differenza di metodo? Dopo la musica, che addormenta, si risveglia la natura, e vuol' essere soddisfatta: la fatica serve di ventilatore a' polmoni, purga dagli umori stimolanti per far sudare, come le stufe, e prepara delle materie da soddisfare a' bisogni della natura. Tutt' i moderni Legislatori, e filosofi han preteso di prevenire i vizj, e i delitti col multiplicar le leggi: gl'Incas col ridurle al minimo possibile. Ogni legge genera un delitto, *non cognovi peccatum nisi per legem*: dunque si multiplicano i delitti, multiplicando le leggi. I Peruani amavano meglio a far buoni e savj magistrati, che leggi, sempre inutili, senza buoni e savj magistrati. La politica del nostro mondo usa il timore a reprimere l'audacia: gl'Incas usavano l'

(a) Quando dunque Elvezio nell' *Esprit*, mezzo mezzo l'appruova, scriveva una satira, o dava consigli politici? Avea dunque più giustamente pensato l' Autore della *Venus politique*. I. Educazione in Casa. II. sfogo fuori, ma regolato dalle leggi. Dove certi mali non si possono svellere senza cagionarne de' maggiori, si vogliono sottomettere alle leggi, perchè nuocciano meno.

no l'amore: essi erano e faceano da padri di famiglia della nazione (*a*). Nella Politica del Perù si studiava di ridurre la poltroneria al minimo possibile: e nel nostro continente si son fatte delle leggi per accrescerla (*b*). Tiberio aboliva i delitti di Maestà divina con una massima ostica, *Deorum injuriæ diis curæ*: questo lasciava il freno: gl' Incas li prevennero coll' esempio, e coll' addottrinare. I nostri politici vogliono rimettere l' equilibrio tra' poveri, ed i ricchi col favorire il lusso. I Peruani con lo sbarbicarne le radici. Bene, o male, v' è sempre molta differenza.

§. XXXIV. Si può qui fare una domanda, perchè non si trovano nè persone, nè popoli più furbi, più nemici l' uno dell'altro, più vendicativi, più crudeli, più scellerati, quanto i popoli schiavi? Quanto quegli, a cui la legge ha proibito fino il respirare, il guardare il sole, ed i più innocenti piaceri della vita? Lo Spirito Santo ha sciolto questo problema: *qui nimis premit, elicit sanguinem*. Dove sono più contrabbandi? Dove sono troppo, e troppo rigide le Dogane. Dove sono più appetiti? Dove sono più *vetita*. Volete levar il riso? proibite di ridere. Volete destare in altri la sete? Proibite di bere (*c*). La natura umana è come gli alberi: se loro impedite il giusto sviluppo per la cima, il sevo scappa pe' rami: se legate questi, scappa pel tronco: riturate tutt' i pori, languisce, s' appassisce, secca finalmente. Volete togliere la massima parte de' delitti? premete poco: lasciate sfogar la natura per

(a) Metodo de' Cinesi, e nuovo argomento dell' origine della sapienza Peruana.

(b) In questi ultimi tempi quasi tutte le Corti Europee pensano da savie a rifare il male de' tempi barbari. V' arriveranno esse? non so; perchè finora poche sono, che lavorino su le radici; e più poche, che vi possono lavorare. Dunque il rimedio dee venir dalla natura medesima. Non vi ha che le gran Crisi, che possono deviare i gran mali, ed invecchiati.

(c) L' uso del tabacco crebbe per le persecuzioni. Sospesi, e scomunicati in Spagna: impalmati in Turchia: passate le narici con delle lesine in Inghilterra, in Moscovia, ec. Si prende tabacco? si fuma? A quest' istesso modo il casè venne in uso generale in Turchia, onde passò in Europa — *Audax Japeti genus, &c.*

per li suoi legittimi canali, e mettetevi con la legge da fianchi. Così si governano in Olanda i fiumi (a). Chi governa vuol avere sempre una massima, che non può invecchiare, avanti agli occhi, E' IL FISICO, CHE HA MENATO SEMPRE, MENA, E MENERA' GLI UOMINI, OVUNQUE VANNO: IL FISICO NON SI DIBARBICA, SE NON STERPANDO IL GENERE UMANO: SI REGOLI DUNQUE. Sento parlar di certi Eroi: ma non ho veduto ancora, nè letto, che altri Eroi fuori di quelli di Ariosto, non mangiassero mai, non dormissero, non vestissero, non abitassero. Nel mondo nostro s' usa al rovescio di quello di certi Romanzieri. Dunque è a soddisfarsi la natura con quelle mezze proporzionali, e poi la Morale può far degli Eroi.

CA-

(a) Antonio da Leva, Generale Spagnuolo in Italia a tempo di Carlo V. per far danaro mise un gravissimo dazio sul pane de' forni, ed ordinò, che niuno potesse far pane in casa. Il popolo cominciò a pestare il grano, che non potea portare a' molini, ad impastare quella grossolana farina, e far focacce. Se durava quella legge, i Milanesi non mangerebbero più pane. Vedi Bernardo Segni Storia Fiorentina lib. II.

CAPITOLO XXI.

De' Giudizj.

§. I. IO fcrivo una *Diceofina*, non una *Politica*; parlerò qui dunque da Etico, e non già da Politico, fe non per avventura quanto concerne la giuftizia. La regola d'un Politico è fempre, IL MINIMO DE' MALI; IL MASSIMO DE' BENI; può dunque tranfigere con certi diforḑini, che s'allontanano dalla perfetta rettitudine. Ma nella ftadera della Giuftizia ogni sbilanciamento è un'iniquità. La *giuftizia*, la *giuftezza*, l'*equo*, è impartibile; non ammette dunque tranfazione. Come una linea, per poco che fi ftacchi dalla fua norma, è già divenuta curva, nè vi cape mezzo tra curva e retta; a quel medefimo modo, ogni azione, o nonazione, che non fi combaci per ogni lato con la legge dell'Univerfo, è viziofa, e di fua natura *iniqua*, cioè non equa, non eguale, non giufta; ancorchè noi per effervi avvezzati, non fogliam dire iniqui i piccioli difetti.

§. II. Ma ricordiamo in poche parole i principj. E' dunque, fecondo ch'io ftimo, dimoftrato, qual fia la natura dell'uomo, animale bifognofo, irritabile, e foggetto a miferia: come gli convenga guardare coftantemente ad una norma, perchè marci diritto al fuo fine: che quefta norma debba effer legge, cioè obbligante e ftrignente, e non già una regola, che non ci fcaldi, o raffreddi per nulla: quali debbano effere le condizioni d'una tal legge, perchè ci giovi: effervi de' diritti così ftretti, come di reciproco foccorfo, ed una legge promulgata per l'ordine del mondo, ed impaftata colla natura, che comanda, *jus unicuique fuum tribue*, prefentandoci de' gran beni, dove ci piaccia feguirla, e graviffima miferia, dove ce n'appartiamo: quali azioni umane, o omiffioni fieno di per fe fottomeffe alla legge del mondo, quali obbliquamente: finalmente quali fieno i noftri doveri generali, e le noftre obbligazioni. Mi piace ora di brevemente confiderare qual fia l'arte di applicar la legge a' fatti, o di giudicare, o, quel che torna al medefimo, in che fia pofto il *diaaziu*, la giuftizia de' giudizj.

§. III. Il giudicare e giudicar dirittamente, è necessario all'uomo, così nello stato di natura, come nel civile; perchè come si potrebbe in altra maniera pareggiare le bilance di Astrea? Se ci pare, che altri ci abbia offeso, innanzi di cercare soddisfazione a tenore della legge dell'universo, di cui è detto nell'antecedente capitolo, si vuol vedere, se ci ha veramente offeso, e quanto: e coloro, che preseggono a' corpi civili non hanno altro più gran dovere, quanto è quello di conoscere delle offese, cioè de'traviamenti dalla legge (*a*), e sottoporre i rei a quelle pene, che o la legge di natura, o le civili hanno minacciato. *Quantum est*, dice Pomponio, *jus in civitate esse, nisi sint, qui jura regere possint?* Che anzi la felicità o miseria delle nazioni non nasce già dal non aver leggi, o dall'averne cattive; perchè chi non ha leggi scritte, ha l'ingenite della natura; e chi l'ha scritte, troverete di rado, che non n'abbia delle convenevoli (*b*): ma ella derivasi tutta dal non aver savj, buoni, e fermi Giudici. Le leggi sono nel corpo civile come gli strumenti nell'Agricoltura: i copiosi ricolti non vengono solo dall'averne molti e buoni, ma dall'avere delle braccia robuste, e che amino e vogliano travagliare.

§.IV.

(a) Quali traviamenti sono o *vizj*, o *crimini*, o *delitti*. Il vizio non è propriamente, che quel, che guasta, desorma, vizia le virtù, o sieno le *attività*, forze attive dell'uomo, sieno *meccaniche*, o di corpo, sieno *morali*, o di cuore, sieno *intellettuali*. I vizj sono la provincia de' Censori, finchè non arrivano ad essere *crimini*, o *delitti*. La pena de' vizj da' Romani era detta *castigatio*, *riprensione*, e delle volte privazione dell'officio, ed un po' d'infamia, o svergogna. I *crimini* sono offese degli altrui diritti, o de' propri, e primitivi. Così il castrarsi è un *crimen* contra di se, e l'ingiuria, il danno, il furto, la frode, ec. *crimini* contra gli altri. Il delitto è qual cosa di più atroce, essendo il *δελυγμα* de' Greci, cioè fatto impuro ed abominando, e che genera negli animi degli uomini orrore, come il parricidio, la prodizione della patria, l'empietà, ec.

(b) E'detto, che tutte le leggi scritte furono prima costume: or quei costumi, che scritti divenner leggi, erano tutti figli del comune interesse delle famiglie unite in un corpo; non poteano dunque non esser convenevoli. Anzi perchè quelle prime famiglie erano ancora rozze; erano conseguentemente più semplici; dunque meno scaltre; e perciò più giuste. Quindi è che si trova, che le più giuste ed utili leggi sono le più antiche. E certo si era più giusti, ed anche più savj a Roma, quando si dettò la legge Oppia

con-

§. IV. Il giudizio è sempre un sillogismo, ed il Giudice è sempre un Logico, ma di natura, più che d'arte. Il principio esser dee la legge: il fatto, o l' omissione, la minor proposizione; la conclusione la sentenza. Così la legge comandava in Roma, che chi ammazzasse un cittadino, e *dolo malo*, cioè istigato da non ragionevole passione, sarebbe appiccato ad un albero: Ma Orazio aveva uccisa sua sorella cittadina Romana, e per non giusta passione; i Duumviri dunque decretarono (cioè giudicarono) di dover essere appiccato. Il Giudice dunque è il custode delle leggi.

§. V. E' dunque chiaro, che sì fatti giudizj non appartengano, che alle sole esterne azioni, *quatenus manu teneri possunt*, dicea Cicerone; perchè s' ha a giudicar *de' fatti*; e ciò che resta tuttavia nel cuore non si è mai chiamato *fatto*. Anzi l'aver manifestato medesimamente quel, che s'intende di fare, non è sempre da dirsi fatto: *lex non punit cogitationes*, dice una legge, cioè le minacce di fare, dove quelle minacce non sieno unite con qualche fatto prossimo al delitto. In fatti non essendo il cuore noto, che a Dio solo, non potrebbero gli uomini processare gl' interni moti dell' intelletto, e dell' anima, non si potendo a quelli, per esser nascosti, applicar la legge, senza pericolo d' errore, e d' ingiustizia. E le minacce, dove non sieno accompagnate da qualche fatto, si possono prendere per Rodomontate da non tenerne gran conto; oltrechè son difficili ad essere ripresse in un animale naturalmente glorioso, e tagliacantoni, come usiam dire. E di qui è, che dove i sentimenti dell' animo non si sieno manifestati con delle azioni estrinseche, e manifestamente offensive de' diritti, e delle leggi, ogni giudizio è iniquo, e sorgente di mille mali.

§.VI. Perchè un Giudice giudichi bene, debbono essergli manifeste tre cose. I. i diritti dell'offeso, e dell'offenditore. II. il fatto con tutte le sue circostanze. III. la legge, e tutta la for-

 za,

contra il lusso, che quando, contraddicente Catone Censorino, e predicente la ruina, che ne nascerebbe, si rivocò; perchè dopo la seconda guerra Punica si fu più ricchi, più lussuriosi, più scaltri, più corrotti.

za, ed estensione della legge. I diritti d'ogni uomo sono, o ingeniti, o per gl'ingeniti acquistati, o trasferiti per patti, e contratti. Su i primi non vi può esser gran pericolo d'ignoranza, purchè i Giudici abbiano bastante senso dell'umanità; per essere i medesimi in tutti. Il fondo delle discordie, e delle incertezze, non sono, che i diritti delle ultime due maniere. L'arte di provargli è quella di provare un fatto o per altri fatti costanti, siccome per un lungo possesso; o per testimonj non soggetti ad eccezione, come marmi, scritture, tradizione di popoli, o persone, che sieno testimonj oculati (*a*). Dove non si arriva alla certezza, il giudizio non *liquet*, siccome soleano dire i Giudici Romani: dond'è, che seguendo le regole di probabilità, si vuol transigere proporzionevolmente a'gradi, che n'ha ciascuno.

§. VII. Conosciuti i diritti si vuol saper la legge. Ogni legge è o naturale, o civile, e l'una, e l'altra o tramandata a' posteri per lo senso degli uomini, e pel costume, o incatenata in parole. Le leggi naturali essendo tutte comprese nella generica, *serba i diritti di ciascuno*, non è difficile l'intenderle, posto che si sappiano i diritti, e che non siasi nella massima bestiale, di esservi uomini piucchè uomini, altri men che uomini. Ma non è così agevole delle leggi civili, massimamente se sieno legate in parole, o cantate a memoria, come costumavasi prima, che si trovasse la scrittura, o scritte in rame, marmi, cortecce d'alberi, libri. Intender queste leggi non è già, siccome stimasi per gl'ignoranti, mandarne a memoria le parole, ma comprenderne la forza, e'l

(a) Nelle Nazioni Europee l' officio di provare i fatti è stato a coloro conferito, che diconsi tra noi *Scrivani*; e di difendergli, o accusargli, agli Avvocati. Tra i Greci ed i Latini l'appuntare i fatti, era cura essenziale de' Giudici; nè può essere altrimenti senza grandissimo disordine dello Stato. Non sono fra noi ignoti i *Processi* o doppj, o falsi. Essendosi il mal costume figlio de' bisogni civili tanto dilargato, mettere nelle mani di persone venali, e non mai, o di rado tocche dell' amore del giusto e dell' onesto, ignoranti di quel, che si chiama ben pubblico, tutto il fondo della Giustizia, ch' è quanto dire, del riposo de' popoli, troppo gran fatto parmi e pericolosissimo.

e'l potere; il che come farsi senza moltissime notizie e grandissima penetrazione? La scienza delle leggi è la più grande ed importante filosofia, e filosofia tutta senso, *e fuori d'ogni belletto*, dice un Giureconsulto. Un Giudice dunque vorrebbe esser sempre un profondo, e rischiarato Filosofo, Storico, Politico, Economico; perchè gli conviene in ogni giudizio badare al fine della legge, alla materia, alla forma e costituzion del governo, ed alla proprietà delle parole del tempo, in cui fu la legge scritta.

§. VIII. Il fine della legge è o generale, o particolare. Il fine generale d'ogni legge civile è quel solenne decemvirale: SALUS PUBLICA SUMMA LEX ESTO. E per ciò la legge dee intendersi sempre per quel lato, che più conferisce alla pubblica salute. Nella contesa della legge Oppia que' Senatori, i quali votarono in favor delle Donne, serbarono il fine particolare della legge, ma non il generale della Repubblica; ed avendo aperta la porta al lusso, spianarono la via alla monarchia, e al Despotismo, come ben l'avea preveduto Catone. Fine particolare dicesi quella cagione impellente, per cui fu fatta la legge; siccome nel medesimo caso la legge Oppia nacque dal bisogno della Repubblica nella guerra Cartaginese. Questo fine può venir meno col tempo: ma se resta il generale, come restava tuttavia in Roma, la legge dee ancora ritener tutto il suo vigore. Ma egli è quasi che impossibile, che certe piccole e vote teste, nè fornite, che di formole, pratiche, o certi pochi indici di leggi e di casi particolari, possano far ciò con quella dignità, e con quel vantaggio pubblico, che ogni uomo è in diritto di aspettarsi dalla legislazione.

§. IX. Anch' io so, che non è facile di far convenir molti nel senso di queste parole *salute pubblica*, poichè non è facile il giudicarne senza interesse privato. In ogni corpo civile vi ha delle classi d' uomini, che hanno sposate certe professioni: l' interesse di quelle professioni, ancorchè non sia, che una particella del ben pubblico, diventa sempre il ben comune in capo a' professori. Una Prammatica, che venisse a toccare l' interesse del militare, per accordarlo col comune, ad un soldato sembrerebbe opposta

al

al ben pubblico: e se ella volesse regolare certi disordini de' Tribunali, utili non pertanto a' Causidici, griderebbesi per questi, che va a perire la costituzione e lo Stato. Ovunque si è tentato di mettere una proporzione ragionevole tra i beni delle mani morte e quei de' laici, proporzione necessarissima, non che al pubblico, ma alle mani morte medesimamente, si è gridato, che si rovesciava la Religione, la Giustizia, la Repubblica. Dunque l'opera più ardua di un Giudice è quella di spogliarsi della persona privata, e di non sentire i privati interessi, sempre che gli convien giudicare a tenore della norma, *salus publica*. Ma ei si può? Ed ecco la più ampia sorgente di giudizj o stolti, o iniqui (*a*).

§. X. Da quel, ch'è detto, si può dedurre, che al Giureconsulto civile, affine di poter comprendere la forza delle leggi, niente sia tanto necessario, quanto la storia di queste medesime leggi, e della Nazione, a cui son date (*b*). Non altrimenti, che al filosofo de' costumi, interprete della legge di natura, è necessaria la storia naturale, e principalmente dell' uomo. E perchè tutte le nazioni col girar de' secoli, si rimutano di opinioni, di costumi, di comodi, d' interessi, e vengonsi come a rinnovare, per modo che sembrano tutt' altro da quel che furono; il Giureconsulto dee seguirle di passo in passo, e vedere a ciascun passo, come loro stiano bene le vecchie leggi, e quanto diritto ritien tutta-

(a) Si sa, che il Duca di Sully, grande amico, e confidente di Arrigo IV. di Francia, fu un gran Teologo, un gran soldato, ed un buon Politico: e nondimeno in gran parte de' progetti Economici di Arrigo IV., tendenti ad aver delle Colonie, a fondare una Marina, e promuovere l'Agricoltura, le Manifatture, il Commercio, Sully s' oppose ad Arrigo. Il che era, perchè Sully giudicava quasi sempre da Teologo, e da soldato. Arrigo s'ostinò, e provò col fatto, che l'intendea meglio. Questo mi fa credere, che sempre i consigli, o i giudizj de' Sovrani sieno i più savj, e più giusti. I Re sono nel centro, dove si uniscono tutt' i raggi dello Stato; dunque non isposano, che l'interesse generale. Ogni poco di capacità, ed anche una mediocre attenzione, fa sempre loro vedere il meglio. E se non il veggono, vien sempre da certi nugoli, che loro s'attraversano.

(b) E' qui sotto al Torchio un' eccellente e dotta opera di Giuseppe Toscano, nostro Giureconsulto, che appunto si versa su la presente materia, e la quale darà grandissimo lume a' Giurisdicenti.

tavia il pubblico, che le si osservino coll'antica rigidezza (a).

§. XI. Si vuole in secondo luogo avere giuste idee della materia, a regolare la quale si son fatte le leggi. Perchè, per cagion di esempio, le leggi di patria potestà, d'educazione e di Collegj; quelle su l'usure, sul commercio, su le nozze, sul lusso, e tutte l'altre, essendo state fatte per regolare sì fatte materie il più che si può a tenore della natura, e per introdurre un metodo di vivere, e di contrattare, donde nascesse in noi il minimo de'mali; è difficile, che s'intendan bene, dove l'interprete sia poco versato in quelle materie (b). Dall'ignoranza di tali materie sono delle volte nate leggi poco acconce alla felicità del genere umano; ed un'infinità di opinioni ridicole, e false.

§.XII. Appresso, il Giureconsulto naturale dee sapere la costituzione del genere umano; ed il civile quella degli Stati. La costituzione del genere umano tutto quanto non è, che una

(a) Una delle fatiche Erculee de' Magistrati e Giureconsulti di questo nostro Regno sembrami per appunto questa. Dopo le invasioni de' barbari fin dal quinto secolo videsi nascere un miscuglio di leggi Romane, e barbariche, il quale andò sempre crescendo, e va tuttavia. I Compilatori delle leggi Romane, che non erano gran filosofi, non seppero delle volte distinguere le leggi di un'Aristocrazia da quelle d'una Democrazia: quelle d'un Regno da quelle d'un Despotismo. Voi dunque, trapassando per quei codici, vi abbattete in certe leggi, che starebbero bene alla Repubblica Olandese; in altre, che converrebbero alla Repubblica Veneta: ve n'ha, che sarebbero proprie di Costantinopoli (vedete la *l.unica de officio Praefecti Praetorio*, dove, come al Visir di Costantinopoli, si dà al Prefetto autorità inappellabile): certe prette di Monarchia. Come non perder la bussola? A' corpi delle leggi si unirono le leggi Ecclesiastiche, donde venne la necessità d'esser Dottore *utriusque juris*. Queste sono della stessa tempra delle prime. I primi ed i più antichi Canoni, come i detti *gli Apostolici*, convengono ad un Governo Ecclesiastico Democratico: Quei del terzo e quarto secolo, ad uno Aristocratico: certi del IX. e X. secolo pajono d'un Governo misto: certe più recenti Decretali, d'una Monarchia assoluta, e qualche volta despotica. Unite i Codici Ecclesiastici a' Civili, formatene un Nomocanone, datelo a Montesquieu, e vedete se egli ne caverà mai il bandolo. Questo fa, che in molti luoghi le liti di Giurisdizione sieno interminabili.

(b) E' il Legislatore più che il Giureconsulto. Oggigiorno, verbigrazia, abbiamo due cambiamenti fondamentali in tutt' i popoli di Europa: I. Son tutti filosofi rischiarati. II. Tutti Commercianti. Se in un Paese si facesse un nuovo Codice di leggi, senz'aver l'occhio a questi due punti, oltrechè sarebbe deriso da tutte l'altre nazioni, esso verrebbe ad essere antiquato dopo pochi anni, o urgendone l'osservanza, si verrebbe a rovinare lo Stato.

una Teocrazia. Tutta la terra è una Città: Dio è il Sovrano. In questo imperio tutt' i cittadini sono eguali, senza che l'uno abbia nulla di più, che l'altro di diritto ingenito: e tutti sono sotto la medesima legge, e provvidenza. Dond'è, che il Giudice della legge naturale non giudica, che di uno eguale a se, e ad ogni altro. Ma le costituzioni civili possono esser Repubbliche popolari, Repubbliche aristocratiche, Monarchie miste e limitate, Monarchie assolute, Monarchie despotiche. Siccome in tutte queste costituzioni variano i fini particolari, ed i mezzi di ottenere il generale, così le leggi vi si vogliono interpretare diversamente. Questa fatica la ci ha agevolata l'immortale opera di Montesquieu, *lo Spirito delle leggi*. Un Giudice de' gran Tribunali non potrebbe farne a meno.

§.XIII. Finalmente si vuol sapere la proprietà delle parole, e massimamente nelle leggi scritte in lingue antiche, e ritenute tuttavia a reggere i popoli delle moderne (a). E primamente è da considerare, che le parole trapassando per varie Nazioni, e varj tempi, ancorchè ritengono l'antico suono, non ritengono però la medesima significazione. Così verbigrazia le parole latine *Lex*, *Princeps*, *Imperator*, *Consul*, *Pontifex*, e le Greche, *Ecclesia*, *Episcopos*, *Papa*, *Canon*, *Angelos*, *ec.*, hanno tuttavia i medesimi suoni, ma non già le medesime idee; caso ch'è avvenuto in una infinità di parole di tutte le scienze, e di tutte le pratiche regolatrici della vita. Appresso è da por mente, che non è la medesima la proprietà grammaticale, e la filosofica. Per cagion d'esempio *liberi* grammaticalmente non può significare, che i figli, e maschi: e nondimeno in lingua delle leggi, cioè in lingua filosofica, significa tanto i maschi, quanto le femmine, e non solo i figli, ma anche i nipoti, pronipoti, e tutt' i discendenti in linea retta. Finalmente come la proprietà delle parole è connessa con gli usi, e con l'azioni de' popoli, i quali parlano le lingue; non è agevole intendere le antiche parole sen-

(a) Questo mi pare, e mi è paruto sempre il più grande assurdo politico. Gli antichi erano più savj di noi, ed il sono i barbari oggigiorno. Voi non troverete quivi chi governi con leggi scritte in una lingua ignota al pubblico.

ſenza conoſcer bene i coſtumi di coloro, che la parlavano. Nelle noſtre leggi, parte derivateci da' Goti, e Longobardi, parte dateci da' Normanni, Svevi, o Tedeſchi, Angioini di Francia, Aragoneſi di Spagna, vi ſon molte parole e fraſi, la cui intelligenza vuol naſcere dalla ſtoria de' coſtumi, e da' fatti di quelle Nazioni (*a*).

§. XIV. Ma ecco qui una queſtione, che noi abbiam nel capitolo antecedente toccata, e che qui mi piace, tanto la ſtimo importante, di ritoccarla. Debb'egli il Giudice interpretar la legge, ed è queſto più utile allo Stato, che l'eſeguirla letteralmente? Riſpondo eſſere impoſſibile, che un Giudice non interpreti per niente neſſuna legge. Ogni legge è generale, e perciò riſguarda un'infinità di caſi ſimili. Ora è troppo manifeſto, che due caſi dell'iſteſſo genere, ancorchè ſembrino ſimili, poſſono nondimeno eſſer diverſi per la moltiplicità delle circoſtanze. Vi ha de' filoſofi, che negano de' perfetti ſimili in natura; il che ſe è veriſimile nelle coſe fiſiche, può parer certo nelle morali, per l' infinita varietà de' cervelli umani, e de' motivi, che ci deſtano ad operare. E di qui è, che la medeſima legge non ſi potrebbe egualmente combaciare con tutt' i caſi, ſenza qualche interpretazione e maneggio del Giudice. Aggiungaſi, che avendo le perſone, e le claſſi delle perſone, per l' unirſi inſieme, e principalmente nelle Monarchie, cambiata in certo modo natura, per certi caratteri addoſſati alle perſone naturali, ed i beni altresì avendo preſe diverſe forme, laicali, eccleſiaſtici, feudali, burgenſatici, ſottomeſſi a fedecommeſſi, e liberi, dotali, eſtradotali, ec.: non è egli più poſſibile, che non variino le azioni, i delitti, i giudizj. Voler dunque giudicarne alla rinfuſa, non differiſce dal voler cambiare la coſtituzione; male grandiſſimo per un corpo fiſſato già dopo infiniti ondeggiamenti di tanti ſecoli.

Mm §. XV.

(a) Queſto pruova quanto ſieno nemici del buon Governo, e del ben comune, quei che ſon nemici d' ogni letteratura, e d' ogni buona filoſofia; i quali ſarebbero comportevoli in Tartaria, in Turchia, ec.: ma eſſi ignorano, che non il poſſono eſſere nella gentile Italia ſenza roveſciarla tutta da' fondamenti.

§. XV. So, che si dice da alcuni dotti, a cui è in odio ogni interpretazione, che fa men male una legge eseguita sempre letteralmente, ancorchè alcuni ne sieno pressi più del dovere, ed altri meno, che non fa quel lasciarla in arbitrio del Giudice. Al che mi uniformo anch' io quanto a certe leggi criminali, ed all' effetto. Vi ha di certe leggi criminali, nelle quali giova in alcuni casi più la lettera, che lo spirito, per esser la lettera più spedita, e più confacente al ben comune. Ma il voler tirare una sì fatta regola a tutt' i casi, è appunto quel *summum jus*, che diventa iniquità. Conosco anch' io, che lasciare il freno all' interpretazione è abolire le leggi scritte: e nondimeno dove si suppongano i Giudici bastantemente savj ed onesti, è da temersi meno della loro interpretazione, che della inflessibilità della legge. Ma se in uno Stato i Giudici sieno tutti, o in gran parte, ignoranti, e poco onesti, anch' io m' unisco a coloro, che stimano men male l' inflessibilità della legge, che l' arbitrio d' un Giudice ignorante e corrotto.

§. XVI. Quel pare un problema di grande importanza, come fare, quanto comporta la natura umana, i Giudici *dotti*, e *giusti*? E nondimeno problema fu dalle leggi di quasi tutta Europa sciolto con gran sapienza. Tutt' i Sovrani fecero tre cose. I. Crearono delle Università e de' Collegj di Studj. II. Richiesero ne' Magistrati il dottorato. III. Ordinarono pene acerbe d'infamia, di degradazione, di multe, di morte, contra i Giudici corrotti ed iniqui. Le Università, ed i Collegj fanno gli allievi: il dottorato gli attesta: le pene ritengono l' audacia delle passioni corrompitrici. In molti paesi sono o corrotte, o antiquate queste leggi. Le Università ed i Collegj mal tenuti, o dati in mano di persone, che per loro interesse debbono essere avverse al sodo sapere. I Dottorati son diventate formole: le pene ite in disuso. Un Sovrano adunque, che volesse de' dotti e giusti Magistrati, non avrebbe a fare che un colpo, ma con cuore e mano ferma, e sarebbe di rimenare all' osservanza quelle buone leggi. Qui va ridetto un bel pensiero di M. Fontanelle, *un Sovrano è sem-*

pre

pre onnipotente, quando vuole con fermezza, e sa volere (a).

§. XVII. Consideriamo ora i fatti. Per fatto intendiamo tanto l'azioni, quanto l'omissioni, purchè sieno libere o in se, o nelle loro cagioni. Prima cura di chi giudica debb'essere di ben definire il fatto; perchè non si può ad un fatto mal conosciuto applicar dirittamente il suo regolo. Or per ben definire un fatto, si vuole aver l'occhio a tutte le circostanze, le principali delle quali gli antichi compresero in questo verso.

Quis, quid, ubi, quibus auxiliis, cur, quomodo, quando.

E di qui è, che il Giudice vuol essere scaltro, perito nella pratica delle cose umane, ed anzi maliziosetto, che troppo dabbene. I medici, che mal conoscono i morbi, non possono esser gran fatto utili.

§.XVIII. Dal che s'intende non essere, che assurdo il paradosso degli Stoici, che Cicerone più per ostentar la sua eloquenza, che perchè il credesse vero, imprese a difendere, cioè, che tutt'i peccati sieno eguali. Ed in vero il peccato è un'azione di ragione, e libera, discordante dalla legge, ed offendente i diritti di chicchessia. Ora non tutt'i diritti sono egualmente grandi; e di qui primamente nasce una grande disuguaglianza di peccati. Appresso, essendo la legge una sorta di linea retta, dalla quale i peccati, siccome curve, si distaccano, si vede chiaro, potersene distaccare per acuti, o ottusi angoli, e con diverse obbliquità. Finalmente consistendo la prima reità di peccare nella volontà contra la legge; questa volontà può essere più, o meno intensa, donde nasce una maggiore, o minore reità. E così si è stimato sempre, che il peccare a sangue freddo e premeditatamente, fosse maggior delitto, che un trascorso di temperamento, o di passione: e che il peccar per professione fosse più del peccare per occasione; e finalmente, che il desolare una famiglia fosse più del rubarle dieci pecore.

§. XIX. Seguono qui alquante questioncine, la prima del-

 le

(a) Premio per la virtù, pena pel vizio. Ecco il sapere. Vedete l'opericciuola Francese, *Della predicazione*. E' buona.

le quali è, a quanta colpa si debbano ascrivere le azioni, o omissioni contra la legge, il cui principio istigatore sia il temperamento o troppo caldo, ed irritabile, o lento, molle, freddo? E rispondo, che non imputandosi a reità propriamente, che le sole azioni volontarie, e le volontarie omissioni, questa sorta d'azioni, ed omissioni, a cui influisce il temperamento, si debbono avere in tanto ree, quanto è stata la volontà, che o le ha concitate, o accompagnate, o non frenate, o non risvegliate, e spinte, quando si conveniva, e come. Ma se la volontà non ha in nulla mancato, un trasporto, o un po' di lentezza, si vuole ascrivere più alla natura, che alla ragione. Non è in poter nostro di crearci a nostra fantasia il temperamento, e 'l vigore del corpo. Se non tutt' i Generali possono essere Turena, Montecucoli, Luxemburgh, Malborough, Eugenio, potete voi misurare una travista, una perdita di battaglia, ec. colla medesima regola? Questo va in tutto quel che si fa, o si omette.

§. XX. La seconda è, a quanta colpa si vuole ascrivere un' azione fortuita, o fatta in sogno, o in un eccesso di pazzia, o nell' ubbriachezza, o in tal altro stato dell' animo, nel quale non la ragione, ma la macchina signoreggia? E si dee dire, che non ci è altra reità, che quella, la quale dicesi *in causa*, cioè quello avere in qualche modo cooperato prima, che o quel caso, o quello stato della mente venisse a nascere; perchè ci è poi sempre un' obbligazione antecedente alle leggi civili a studiarci di ritenere la natura da poter divenire malvagia.

§. XXI. La terza è, a quanto peccato si dee ascrivere un' azione, o omissione proveniente da ignoranza? Se è ignoranza di diritto primitivo, non merita alcuna scusa: e ne' diritti acquistati in coloro solamente si può supporre, in cui la rusticità, e la semplicità scusa di molte altre cose. Ma l' ignoranza del fatto può ben supporsi invincibile, ed involontaria, nascendo la sua cognizione da testimonj, che possonci mancare, o essersi ingannati anch' essi, o volerci gabbare. Riguardo all' iguoranza della legge vuol distinguersi tra la naturale, e le civili. I primi capi della naturale, almeno in tesi, non si può supporre ignorarsi involontariamente; ancorchè

chè vi possa essere dell' errore involontario nell' ipotesi per le circostanze de' fatti. Ma le leggi civili, ed i canoni Ecclesiastici, in coloro solo è delitto l'ignorargli, i quali per lo loro posto sono obbligati a sapergli; ed in questo stato sono rispetto alle prime i Giudici, e Giureconsulti, e per li secondi gli Ecclesiastici senza niuna distinzione (*a*).

§. XXII. Le persone, a cui si ascrive il fatto, sono di quattro maniere. 1. Coloro, che han fatto, o omesso, e questi diconsi *cause fisiche*. 2. Quei, che han consigliato. 3. Quei, che han comandato. 4. Quei, che con l'esempio loro hanno altri spinto a fare, o omettere, tutti detti *cause morali*. Aggiungo una quinta classe compresa in questa regola di legge, *qui non facit quod facere debet*, *videtur facere adversus ea*, *quæ non facit*. Dond'è, che tutt' i delitti de' subalterni, nati per negligenza de' capi, sono in legge di natura da ascriversi a' capi, e dovrebbe essere più spesso in legge civile. Chiunque leggerà anche trascorrendo la storia delle cose umane, vedrà ad ogni passo, che come la felicità, così la miseria de' popoli, è sempre figlia della cura, o della trascurataggine de' loro condottieri. Vi ha dappertutto assai poca gente, che si regola colla ragione: il corpo d' una nazione è sempre menato dall' esempio, e dalla bacchetta di coloro, che preseggono (*b*). §.XXIII.

(a) Perchè la distinzione tra *curati*, e non *curati*, è recente, e nata per la legge politica del minimo de' mali, la quale non ci può esentare dalle obbligazioni annesse alla persona.

(b) Poichè quei semiuomini del Nord, Svedesi, Norvergj, Danesi, Sassoni, Alemanni, Unni, Ungari, Franchi, ec., per isfogare l' odio, e la vendetta, che aveano più di 400. anni pressa nel lor cuore, si gettarono come fiere affamate su la nostra povera Italia, ed orfana de' suoi Sovrani, e la lacerarono in mille pezzi, sopravvenuta l' ignoranza d' ogni divina ed umana cosa, nè regnando, che l' avidità, il furore, l' inganno, il tradimento, lo spergiuro, o la stupida negligenza, e la consumatrice crapula, in gran parte di quelli, che si diceano Capi, Imperadori, Re, Duchi, Conti, Marchesi, Papi, figli ed allievi delle Teodore, delle Marocie, ec., Vescovi, Abbati, ec. qual fu la vita de' popoli Italiani? Non si può leggere il Regno d' Italia di Sigonio, e gli Annali di Muratori, senza inorridire e gemere ad ogni passo.

O diluvio raccolto,
Di che diserti strani
Per inondare i nostri dolci campi!

E' dun-

§. XXIII. Finalmente si chiede, che s' intend' egli per un' azione giusta, o virtuosa, ingiusta, o viziosa? Perchè ei pare, che gli uomini strascinati sempre dal privato interesse, non riconoscano la più parte altra regola del giusto, e dell' onesto, che quella, SE GIOVA, SE PIACE: ed alcuni vi sono crudeli, ed entusiasti, che quel chiamano giusto, che più infelicita e stermina il genere umano. In lingua adunque filosofica, cioè nella lingua della verità, ogni azione, che ferisce il diritto perfetto delle persone, è ingiusta; e se ferisce il diritto di soccorso, è viziosa, ed inumana. Dunque serbare il diritto perfetto, è giustizia: amar l' uomo e soccorrerlo, è virtù: e queste sole son tra noi da dirsi vera giustizia, vera virtù, perchè solo sono a seconda della volontà di Dio, eterna e suprema legge degli uomini; e queste sole conservano la vita umana, ed operano la di lei felicità. Ma secondo il linguaggio de' Giureconsulti l' ingiustizia non è, che una *paronomia*, cioè trasgressione della legge civile. E perciò dove non è legge civile, ancorchè siavi disonestà, non vi è però, dicon essi, ingiustizia; come se le leggi civili avessero altro fondamento, che la naturale, e fossero per altro state scritte, che per conservare, come siepi, i naturali jussi delle persone, delle famiglie, e delle civili compagnie. Ha ragion dunque Cicerone di dire, che la giustizia filosofica è assai più ampia senza niun paragone, che non è la civile. E di qui s' intende quel *multa licent, quæ non sunt honesta*, essere una massima falsa, e sovvertitrice del costume.

§. XXIV. Nè è meno scellerata l' opinione di certi cervelli furiosi, che la vera giustizia sia d' immolar vittime umane alla

E' dunque da levar le mani al Cielo, e benedire la divina provvidenza, guardando il presente stato nostro, dove ci piaccia di paragonarlo con quei tempi d' ira, e di miseria. Ma è tuttavolta di aver l' animo sempre attento ad una bella, e maravigliosa sentenza di Cassandra presso Eschilo nell'Agamennone v. 1336.

O troppo lieve vita de' mortali!
Quando noi godiam d' esser felici,
Ogni ombra trista e di ferale ammanto
Vien, che basti a sconvolgerne dal fondo.
E se gemiam nelle miserie estreme

La-

alla Divinità per amore della Divinità, o per placarla per l'offese fattele; essendo questo non solo un contraddittorio in termini, perchè Dio non comanda di essere amato da' suoi figli, che perchè questi figli si amino sinceramente fra loro, non avendo egli bisogno alcuno de' nostri beni, e compiacendosi solo, come amantissimo padre, della nostra felicità; ma oltre di questo è la più grande ingiuria, che si possa fare a' diritti di Dio, con togliergli l' alta signoria del genere umano, e votare l'alto tesoro della sua pietà. Chi siete voi, direi a costoro, che volete morti coloro, che il padre vuole *che si convertano e vivano? Credete voi*, diceva il nostro divino legislatore, *che io non possa pregar mio padre, che mi mandi delle legioni per isterminar costoro? Mettete il coltello nella vagina*. E perciò ci è a studiarsi di migliorar gli uomini, di renderli per istruzioni e castigazioni pii senza furberia, giusti, onesti, caritatevoli, umani, pazienti, discreti, prudenti; essendo questo il *cor contritum*, cioè il più bel sacrificio, che Dio si dichiara di amare (*a*).

§.XXV. Questo mi fa sovvenire spesso d'una grande ed interessantissima questione, è l'uomo di sua natura animal mite e placido, o carnivoro e crudele? Io vorrei credere per onore del nostro genere, anche a trovarsi di tanti crudi e ferocissimi fatti, che l'origin nostra non è d'essere fiere carnivore, ma che le siam divenute a forza di malvagi esempj, e di stolta educazione. I Baniani dell'India, che son milioni di famiglie, son tutti agnelli; ma essi non mangian carne: gl'Irochesi dell' America sono antropofagi; ma essi slattano i loro ragazzi col sangue de' prigionieri (*b*). Perchè dun-

Laceri e strutti da scottanti strali,
Un sol lisciar di spongia umida e molle
Rammargina le piaghe . . . .

(a) Noi altri Preti cantiam ogni giorno: *castigans castigavit me Dominus, & morti non tradidit me*. Ecco il gran carattere di Dio: ed ecco l'essenzial nostro dovere. Come sacrificare a Dio colle mani bruttate di sangue? Dio rifiutò di ricevere dalle mani di Davide un Tempio, perchè era *vir sanguinum*.

(b) Vedete de' primi *la storia generale de' viaggi;* e de' secondi il P. Ennepin viaggi alla Luisiana.

dunque ſi penſa sì poco all' educazione? Ma ſi guardi, che l' educazione domeſtica è ſempre a tenore della pubblica (*a*).

FINE DEL LIBRO PRIMO.

(a) Credo, che i primi, che depravarono la natura noſtra furono quei, che cominciarono a ſacrificar gli uomini alle divinità, che eſſi immaginaronſi irate, e avide di ſangue umano. Queſto paſſo reſe una parte degli uomini ſtupida, l' altra feroce. Amerei, che un ſavio mi diceſſe, che ſi voglia dire Eſchilo, quando nelle Eumenidi v. 163. parla di certe *divinità moderne* (νεωτεροι θεοι impadroniteſi del mondo δικας πλεον, *ſenza avere alcun diritto, e per violenza:* ch' eſſi ſono degli Dei *paranomi iniqui* e violatori delle leggi; che eſſi hanno corrotte ed abolite παλαιγενεις μοιρας *le ſacre antiche leggi dell' ordine del mondo;* perchè potrebbe avere altro ſenſo quel μοιρας? Chi mi ſvelaſſe queſt' arcano, mi ſarebbe capire, per quali cagioni ſiamo divenuti triſti e ſanguinarj. Vorrei dire pur . . . . . ma a chi? . . . . . o voi . . . . .

Piacciavi porre giù l' odio e lo ſdegno,
Venti contrarj alla vita ſerena;
E quei, ch' in altrui pena
Tempo ſi ſpende, in qualche atto più degno,
O di mano, o d' ingegno,
In qualche bella lode,
In qualche oneſto ſtudio ſi converta.
Così quaggiù ſi gode
E la ſtrada del Ciel ſi trova aperta.